المركز القومى للترجمة



المشروع القومى للترجمة

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى

الفكر الأندلسى ما بين القرنين التاسع والرابع عشر

المجلد الثانى

تأليف: كروث إيرنانديث

ترجمة: عبد العال صالح

مراجعة: جمال عبد الرحمن

تعليق: عبد الحميد مدكور

1845

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى

(المجلد الثانى)

الفكر الأندلسى ما بين القرنين التاسع والرابع عشر

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1845
- تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى(المجلد الثانى): الفكر الأندلسى مابين القرنين التاسع والرابع عشر
- كروث إيرنانديث
- عبد العال صالح
- جمال عبد الرحمن
- عبد الحميد مدكور
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

Historia del pensamiento en el mundo islámico:

El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV)

Por: Miguel Cruz Hernández

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى

المجلد الثانى

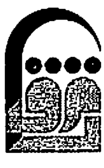
الفكر الأندلسى ما بين القرنين التاسع والرابع عشر

تأليف : كروث إيرنانديث

ترجمة : عبد العال صالح طه

مراجعة : جمال عبد الرحمن

تقديم : عبد الحميد مدكور



2013

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

إيرنانديث، كروث.

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى (المجلد الثانى) تأليف :كروث إيرنانديث،

ترجمة : عبد العال صالح طه، مراجعة: جمال عبد الرحمن،

تقديم : عبد الحميد مدكور

ط ١، القاهرة - المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٣

٤٨٨ ص، ٢٤ سم

١- الفلسفة الإسلامية - تاريخ .

(أ) طه، عبد العال صالح (مترجم).

(ب) عبد الرحمن، جمال (مراجع)

(جـ) مدكور، عبد الحميد (مقدم)

(د) العنوان

١٨٩,٠٩

رقم الإيداع ٢٠١٢/١٧٦٤٦

الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 718-066-5

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

علـى سـبيل التقـديم

د. عبد الحميد مدكور

يستكمل المستشرق الإسباني الكبير - في هذا الكتاب الذي بين أيدينا - كتابه الضخم الذي جعل عنوانه : " تاريخ الفكر الإسلامي"، وقد صدر منه الجزء الأول عن المركز القومي للترجمة عام ٢٠٠٩ في تسعة فصول جاءت عناوينها في ست عشرة صفحة، ووصلت صفحاته إلى قريب من خمسمائة وستين صفحة .

وقد قسّم المؤلف كتابه - في نصه الأصلي - إلى ثلاثة أجزاء بسبب حجمه الكبير، يتناول الجزء الأول منها الفكر في المشرق الإسلامي، منذ بداياته الأولى حتى القرن الثاني عشر الميلادي، وتضمن هذا الجزء حديثًا عن العصر السابق على الإسلام، ثم حديثًا عن ظهور الإسلام وما قدم له من تفسيرات، وما ظهر - في الفكر الإسلامي - الذي انبثق منه، وانبنى عليه - من مجالات في نطاق الفكر الشيعي والسنّي بفرقه المتنوعة من معتزلة وأشاعرة، ثم ما صاحبه - زمنيًا - من فكر لدى اليهود الذين كانوا يقيمون في العالم الإسلامي آنذاك، ثم انتقل المؤلف إلى الحديث عن التصوف، والتيارات الباطنية ، والفلسفة الإسلامية التي رفع لواءها أولئك الفلاسفة الكبار من أمثال الكندي والفارابي وأبي الحسن العامري وابن سينا، وتبع ذلك الحديث عن حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، وموقفه من الفلسفة والتصوف، وما قدمه من أفكار عن الإلهيات والإنسان والأخلاق والمعرفة. ثم أُختُتِم هذا الجزء بدراسات عن الغنوصية والأفلاطونية المحدثة في المشرق، مقدمًا في هذا السياق عرضًا مركزًا، بل مختصرًا لأفكار لابن مسكويه وابن فاتك وأبي البركات البغدادي، ثم أتبعه بدراسة مفصلة - إلى حد كبير نسبيًا - عن السهروردي المقتول، عني فيها بإبراز جوانب

تأثيره فى عدد من المفكرين والفلاسفة كشمس الدين الشهرزورى وقطب الدين الشيرازى وابن كمونة، كما عنى بتوضيح دوره فى نشر فكر ابن سينا، الذى ظهرت تأثيراته - فيما بعد - بفضل السهروردى فى آراء نصير الدين الطوسى وصدر الدين الشيرازى .

ويتضمن الجزء الثانى - بحسب تجزئة المؤلف - الفكر الأندلسى فى الفترة الواقعة ما بين القرنين التاسع والرابع عشر الميلاديين.

أما الجزء الثالث فهو يحتوى على الفكر الإسلامى بصورة عامة من القرن الثالث عشر والرابع عشر حتى يومنا هذا، أى إلى أواخر القرن العشرين الميلادى(١).

وعلى الرغم من هذه العناية الشاملة بالفكر الإسلامى فى عصوره المختلفة، وفى بقاعه الكثيرة التى امتدت - فى بعض مراحل الدراسة - من الهند إلى الأندلس كان للأندلس - بصفة خاصة - قدر زائد من العناية والاهتمام وليس هذا بغريب على مستشرق إسبانى كبير يتسم بالإنصاف لتلك الفترة التى لا يمكن تجاهلها من تاريخ إسبانيا(٢)، كما يتسم بالتقدير لكثير من الأعلام الذين ظهروا فيها، ولكن الأمر - لم يخل مع ذلك - مع قدر غير قليل من العاطفة المشبوبة تجاه الأندلس ومفكريها وإسهامها الكبير فى الفكر والحضارة، وقد دفعه ذلك كله إلى أن يقول فى مقدمة الجزء الثانى من كتابه: " إن الأندلس هو المكان الوحيد الذى ظهرت فيه شخصيات اجتماعية على قدر كبير من السمو والرفعة، وبشكل أكثر تحديداً، وجدت فيه قمم ثقافية كانت على درجة كبيرة وعالية جدا من السمو، أكثر مما وجدت فى الأقاليم الإسلامية الأخرى ". ثم يقول: " وإن نظرة عابرة لكتب التراجم الغنية للأندلسيين تؤكد هذا، فمثلا، وحتى لا نخرج عن مجال المعرفة، لا يوجد عالم فلك من العصور الوسطى تفوق

---

(١) انظر كروث إيرنانديث، تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى، طبع المركز القومى للترجمة، ٢٠٠٩، ج١/٣٧.

(٢) انظر الجزء الثانى، الفصل الأول.

على الزرقانى، ولا طبيب تفوق على ابن زهر، ولا طبيب عيون تفوق على الغافقى، ولا فيلسوف تفوق على ابن رشد، ولا متصوف يفوق ابن عربى، ولا حبر يهودى تفوق على موسى بن ميمون الذى كان يكتب مؤلفاته باللغة العربية".

ولا ينازع المستشرق الكبير فى أن الفكر الإسلامى فى الأندلس قد حمله أعلام كبار أثروا فى هذا الفكر، بل أثروا فى الفكر الإنسانى بصفة عامة وفى الحضارة الأوروبية بصفة خاصة ، وأن هؤلاء الأعلام قد ظهروا فى مجالات عديدة كالفلسفة ودراسات الأديان والطب والفلك وعلوم الطبيعة والتاريخ وفلسفته وغيرها . وهل يمكن لباحث منصف أن يتجاهل جهود ابن حزم وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون، وأمثالهم فى نطاق علم الكلام والأديان والفلسفة والاجتماع وفلسفة التاريخ؟ وهل يمكن الإغضاء عما قدمه صوفية الأندلس من أفكار تردد صداها فى حقل التصوف فى مواطن أخرى من العالم؟ ونشير هنا - على سبيل المثال - إلى تصوف ابن عربى الذى نرى نظائر لفكره لدى ميترايكهارت الألمانى، ويوحنا الصليبى الإسبانى (سان جون دولاكروا)، وهو مجال لعقد الدراسات المقارنة التى تزيد هذه العلاقات وضوحًا وتأصيلاً، ولم تتخلف علوم الطب عن تقديم رجالها ومفكريها، وهكذا فى سائر فروع المعرفة. إن هذا كله - وما يضاف إليه من تفصيلات كثيرة - يعطى للأندلس دورها ومكانتها فى تاريخ الفكر الإسلامى بصفة عامة، ولقد يضاف إلى هذا شواهد مستخلصة من حقول النحو واللغة والقراءات والفقه المقارن وأصول الفقه ومقاصد الشريعة، ولكن هذا كله - مع التسليم به، والتقدير له - لا يكفى لإعطاء الأندلس صفة التفرد أو أنها المكان الوحيد الذى ظهرت فيه تلك الشخصيات الشامخة، وأنها - أكثر من غيرها - هى التى ظهرت فيها تلك القمم الثقافية التى كانت على درجة كبيرة وعالية جدا من السمو أكثر مما وجد فى الأقاليم الإسلامية الأخرى، فهل يمكن أن نتجاهل دور العواصم الكبرى كبغداد ودمشق والقاهرة وبلاد فارس، وما ظهر فى كل واحدة من هذه العواصم من المفكرين والفلاسفة والصوفية والفقهاء والمحدثين والنحويين واللغويين وأمثالهم ممن تزخر بهم كتب الطبقات والتراجم وكتب التاريخ

والموسوعات، وهل يحق لنا أن نغفل أن المذاهب الكلامية الكبرى والمذاهب الفقهية والمدارس اللغوية والنحوية الكبرى قد ظهرت فى المشرق الإسلامى ثم انتشرت بعد ذلك فى أرجاء العالم الإسلامى كله بما فيه الأندلس، وينطبق ذلك على الفلسفة وهى التى تتصل بالفكر اتصالاً وثيقًا وهى قد ظهرت فى المشرق أولاً، ثم نقلت آثارها إلى الأندلس، وأنها لقيت - فى الأندلس - فى بعض عصورها، ولأسباب مختلفة - تضييقًا ومقاومة لم تشهد مثلهما فى المشرق، ولنا أن نقارن الظروف التى لقيتها الفلسفة - بصفة عامة - فى المشرق والمغرب لنرى المدى الذى وصلت إليه هذه الظروف فى كل منهما، ولسنا - على أية حال - فى مقام السجال والمفاخرة بين مشرق العالم الإسلامى ومغربه، كما أننا لسنا فى مقام التعصب لأحدهما على حساب الآخر، فكلاهما يمثل مكونًا ثقافيًا لا يقوم بناء الفكر والعلم والفن بدونه، وليست العلاقة بينهما علاقة تنافس سلبى لا يكمل فيه أحدهما إلا على حساب نقص الآخر، أو على وجه الانتقاص منه، بل إنه تنافس إيجابى يقوم على التكامل الذى يؤسس الفكر، ويرتقى بالعلم، ويبنى الحضارة، وتتحقق به الروح الجامعة التى تستعلى على المناجزة والعصبية وبه شادت الحضارة الإسلامية صرحها الشامخ واتخذت مكانتها الرفيعة فى تاريخ الحضارة الإنسانية.

على أن هذه الملاحظة العابرة لا تنال من هذه العاطفة النبيلة التى يشعر بها المؤلف تجاه وطنه وأمته وتاريخها المجيد وإسهاماتها المقدورة فى تاريخ الفكر الإسلامى على وجه العموم.

ويدلنا النظر فى الكتاب كله على هذا الجهد الذى بذله المؤلف فى إعداد مادته، وتصنيف فصوله وأبوابه، ويتجلى ذلك فى الكم الهائل من الكتب التى رجع إليها، وهى فى لغات عديدة، كما يتجلى فى هذا الامتداد الزمانى والمكانى الذى لا يكاد يناظره فيه كتاب فيما كتبه جهابذة المستشرقين[٣] من الإسبان وغيرهم، وقد كان هذا الكتاب ثمرة

(٣) أشرنا إلى أن ذلك كان موضع اعتزاز المؤلف، بل موضع فخره. انظر الجزء الأول، ص ٢٤.

عمل متواصل استغرق خمسين عاماً[٤] ثم إنه استعان في عرضه لبعض أفكاره عن العالم الإسلامي المعاصر - كما يقول - " بالاتصال المباشر بنحو خمسين من المفكرين والمؤلفين، وفي العديد من الحالات كان العرض الذي أقدمه يتفق مع الأفكار التي لخصوها لي بأنفسهم بناء على طلب مني" وقد كان هدفه أن يقدم واقع الحياة الفكرية في العالم الإسلامي، سواء في الماضي أو في الحاضر تبعًا لمعرفته، وفهمه المحدود بحسب تعبيره، ووفقًا للقدرات الإنسانية[٥].

وكان المؤلف حريصًا على أن تأتي أفكاره معبرة - على أفضل نحو - عن الموضوعات التي تناولها، مع كثرتها وتنوعها، ولهذا كان حريصا على إعادة صياغتها أحيانًا، واستدراك ما نقص منها أحيانًا أخرى، ويقدم المؤلف مثالاً جيداً يوضح به هذه النزعة في التصحيح والاستيفاء عندما يقول: " وإضافة إلى معالجة الفكر اليهودي الذي كتب في البلاد الإسلام في هذه الطبيعة قمت بكتابة الفصل الخاص بابن رشد من جديد، وذلك تبعا لما جاء في كتابي حول ذلك المفكر (١٩٨٦م) لأنني عندما قمت بمراجعة الطبعة وجدت الكثير من الأخطاء جعلتني أقرر كتابته من جديد، وكذلك فقد غيرت نظام الفصول، كما جعلت بعض الفصول في فصل واحد، وكانت في الأصل (الأول) فصلين، كما نقلت إلى الهوامش نقاطًا خاصة ببعض التدقيقيات التقنية المحددة، وكذلك آرائي الشخصية والموضوعات التي نوقشت، كما أضفت بعض الإشارات حول الموسيقى العربية، كذلك أضفت بها مؤلفين جدداً ".[٦].

ولم يكتف المؤلف بهذا العكوف الطويل على القراءة واستشارة المصادر والمراجع، كما لم يكتف بهذه الأسئلة التي توجه بها إلى أهل الاختصاص في بعض الموضوعات. بل إنه أضاف إلى كل هذا ما كان يتلقاه - فيما يتعلق بالفكر المعاصر - من اعترافات

---

(٤) السابق ١/٣٦، ٣٧.

(٥) السابق ١/٣٨، ٣٩.

(٦) السابق ١/٣٤.

شخصية قدمها له بعض المفكرين من أصحاب الاتجاه الماركسي، أو من بعض المقاتلين الأفغان من ذوى الاتجاهات الأصولية، أو ما تسلمه من نصوص مكتوبة بخط أصحابها كما هو الشأن فى بعض ما تلقاه من د/ عبد الرحمن بدوى[٧]. كذلك أسهم فى حصوله على بعض أفكار الكتاب تلك الحوارات التى كانت تقع فى باريس منذ وقت مبكر فى سنوات ١٩٥٠-١٩٥١، بين كثيرين مختلفين فى الأديان والانتماءات الفكرية والسياسية، فمنهم مسلمون ومسيحيون ويهود وملحدون وماركسيون، وكانت تلك الحوارت تجرى بين هؤلاء فى جامعة السوربون وفى الحى اللاتينى بباريس[٨]. وهو يذكر فى هذا السياق أنه تعامل - مع الباحثين والمفكرين من العالم الإسلامى - بشكل مباشر، وأنه زار أكثر بلاده وطاف بأغلب دوله[٩]. وهكذا تجلى احتشاد المؤلف على هذا النحو الذى يتسم بالشمول والجدّية اللائقة بهذا العمل الكبير الذى يشهد - بكل قوة - على ما بذل فيه من جهد، وأُنفق فيه من وقت، وما تحلى به صاحبه من دأب وصبر وطول نفس.

ويشعر القارئ للكتاب بروح من التعاطف الذى يستشعره المؤلف نحو موضوعه، ويتضح هذا فى طرق تناول الأفكار والحذر العلمى فى تحديد النتائج، ولا يدع المؤلف هذا للاستنباط والاستنتاج، بل إنه يذكره صراحة فى خواتيم كتابه، عندما يقول: " ومنذ أن بدأت تكريس نفسى لهذه المهمة، فقد قمت بها وأنا على ثقة فى الإنسان، ومعناه الكبير (الخطير) وتحقيقه فى الإسلام، ولو لم أكن هكذا لم أكن لأكرس لذلك تلك السنوات الطوال من العمل، التى تتجاوز الخمسين عامًا، وأن أقدم أفضل ما عندى، أو على الأقل، ما هو أقل سوءًا من حياتى الفكرية، ودفعه هذا التعاطف إلى أن يكون أكثر إنصافًا لهذا الفكرمن بعض المنتسبين إلى هذا الفكر من أبنائه أنفسهم. وهو

(٧) انظر: الفصل السابع من الجزء الثالث - بحسب تجزئة المؤلف، وهوامش الفصل الأخير.

(٨) انظر هوامش الفصل الأخير من الكتاب.

(٩) انظر : خاتمة الكتاب.

يقدم – فى هذا الصدد – نقدا قدمه أدونيس إلى الجهود الفكرية التى انشغل بها الفلاسفة الإسلاميون، وقد اتهم أدونيس هذه الجهود بالفشل بسبب اقتصارها على القيام بعمل توفيقى بين الفلسفة والدين، وأنها افتقدت – بسبب ذلك – جانب الإبداع الذى كان هو وحده القادر على الإعلاء من شأنها .. لكن المؤلف لا يرتضى هذا، ثم أشار فى سياق رده عليه أن بعضًا من مفكرى العالم الإسلامى كالفارابى وابن سينا والسهروردى وابن رشد وابن عربى وابن خلدون وملا صدرا وآخرين كانوا مبدعين حقيقيين وأنهم لم يكونوا مجرد مقلدين ومرددين لأفكار سابقة[١٠].

ثم أكد وجهة نظره بالإشارة إلى ما يمكن رصده من واقع الفكر الغربى الجديد الذى تعكسه مذاهب متعددة، دينية وفلسفية ومادية، ومن هؤلاء أتباع توما الجدد والوضعية الجديدة والظاهراتية الجديدة والماركسية الجديدة، وقد وصفها بأنها تتصارع فى بحر من الحيرة. وأنه إذا كان المفكرون والفلاسفة الغربيون المعاصرون لا يقدمون ما هو منتظر منهم فى مجتمعات بها قدر أكبر من الحرية التى تساعد على نمو الفكر وتطوره "فما الغريب فى أن المفكرين فى العالم الإسلامى لا يستطيعون أن يتعافوا أو أن يصلوا إلى مرحلة العافية " ثم يتساءل قائلاً: " وكم من الأساتذة والأيديولوجيين والصحفيين الغربيين ألقوا ولو نظرة عابرة على مقدمات كتب المفكرين المسلمين"[١١]، ويمكن لنا القول بأن هذا التساؤل ينبغى توجيهه إلى كثير من هؤلاء الذين يندرجون بالميلاد أو بالنشأة فى رحاب العروبة والإسلام ثم يقيمون هذه القطيعة المعرفية الممزوجة بالاستعلاء بينهم وبين تراثهم الفكرى الذى لا يكادون يعرفون عنه إلا أقل القليل، ولعلهم لا يستطيعون الصبر على فك رموزه وتجلية معانيه، ودراسة السياق الذى قيلت فيه، وجوانب الأصالة التى يتضمنها هذا الفكر، ولعلهم قرءوا عنه ولم يقرؤه، ثم هم – مع ذلك كله – أقل إنصافًا وأكثر جرأة، ولذلك لا ينال هذا التراث

---

(١٠) انظر خاتمة القرآن .

(١١) انظر خاتمة القرآن .

منهم إلا أمثال هذه الأحكام المتسرعة أحيانًا والجائرة أحيانًا أخرى، وليتهم إذ لم يعلموا صمتوا حتى يَعلَموا أو يُعلّموا. إذن لكان لهم فى الصمت مندوحة، لكن بعض هؤلاء يجمع - فى وقت واحد - غربة من التراث وجرأة عليه، ولو أنهم بذلوا من الجهد والوقت معشار ما بذل هؤلاء الباحثون - الذين يأتى مؤلف هذا الكتاب فى صدارتهم - فلعلهم كانوا يتحدثون على نحو آخر غير الذى تحدثوا به ولعلهم كانوا - عندئذ - أدنى إلى الإنصاف فى الرأى والعدل فى الحكم ولعلهم كانوا يرون من مواطن الأصالة والإبداع ما لا تتيحه النظرة العجلى أو المتحيزة. ولا ينبغى أن يتبادر إلى الظن أو الوهم أنه يراد إسباغ سياج من القداسة أو العصمة على أفهام المفكرين من حملة التراث أو يحظر النقد له وتقويمه فشأنه - أولا وأخيراً - شأن كل عمل بشرى، وفيه ما يمكن الأخذ به وفيه ما ينبغى التصحيح له أو العدول عنه، ولكن بعد التسلح له بأدواته والمعاناة لنصوصه ومصطلحاته والمعرفة بالظروف المحيطة به والمؤثرة فيه، والعشرة الطويلة له، ثم - يأتى مع ذلك كله - الإنصاف فى النظر، والقصد فى الحكم، والاعتماد على الدليل والبرهان، ثم إنّ هناك - فى كل الأحوال - فرقًا بين النقد من "داخل" والنقد من" خارج".

على أن فى هذا الكتاب - الذى يستحق الإشادة به والتقدير له - لأسباب عديدة - بعضاً من المسائل التى قد تختلف فيها وجوه النظر وتتعدد حولها الرؤى:

(أ) ومن هذه المسائل ما قد يبدو فيه ميل إلى التفسير بالتأثير والتأثر بعوامل خارجية دون أن يكون لدينا من الأسباب والقرائن ما يؤيد ذلك، وقد ظهر ذلك - مثلا - فى الحديث عن إحدى رسائل ابن حزم الأخلاقية وهى رسالة "طوق الحمامة" التى يقول المؤلف عنها: إن طابع هذه الرسالة الأخلاقية بين لنا شخصية ابن حزم وخلفيته الأخلاقية، وقد تشبعت بالجو التقليدى الكلاسيكى المتشائم على مذهب الكلبيين، ويفرز من خلال ذلك شعور دينى غامض بشكل كبير، وهذا الموقف لا يتناقض مع غيرته الدينية ولا مع إيمانه وتشدده الظاهرى ذى الطابع الخاص" . وهو يكرر الإشارة إلى الكلبيين أكثر من مرة فى كلامه عن الأخلاق عند ابن حزم، وربما أشار إلى الرواقيين

وسقراط وأرسطو عندما يذكر أن الجزء الأساسى من أخلاق ابن حزم هو نظرية سقراط القديمة والخاصة بالتوازن بين الأعمال، وفى الأغلب تأخذ الشكل الأرسطى الخاص بمبدأ الوسطية[١٢]. ولم يكن ابن حزم ببعيد عن المعرفة بالفلسفة وعلومها وقد كان من أوائل الذين سعوا إلى تقريب المنطق إلى المسلمين كما كان من أوائل الذين جادلوا من توقفوا فيه أو سعوا إلى تحريم تعلمه، وهو سابق فى هذا للإمام الغزالى، ولكن المعرفة بالفلسفة وعلومها شىء والتأثر بالمذاهب الأخلاقية فيها شىء آخر، وقد كان ابن حزم شديد الاعتماد على النصوص الشرعية فى فقهه وفكره وآرائه الخلقية، ولعل التفسير الأقرب إلى طبيعته ونشأته وأصوله الفكرية هو التفسير الذى يربط آراءه الأخلاقية بنشأته الدينية الصارمة وانتمائه الفكرى للمذهب الظاهرى ، وربما كان التفسير بهذا العامل أقرب وأقوى من التفسير بالعوامل الخارجية التى ليس لدينا من الشواهد ما يدل على مقدار علمه بها فضلاً عن التأثر بها وبخاصة بما يتعلق بآراء الكلبيين والرواقيين التى لم يكن لآرائها من الذيوع والانتشار ما لآراء سقراط أو لآراء أرسطو وكذلك لآراء أفلاطون. ويتكرر الحديث عن ابن حزم بما يبرز التكوين الأفلاطونى المحدث له، وهذا - كما يقول - ما أثبته أسين بالاثيوس وهو ما يمكن أن يبدو شيئا غريبًا نظرًا لظاهرية ابن حزم، ولكن فكر ابن حزم انتهى للاندماج فى التيار الأفلاطونى المحدث الذى مثلت مدرسة ابن مسرة أصلا له"[١٣]. وهذا أمر فيه نظر وهو جمع بين أطراف متباعدة يحتاج كل منها إلى تحقيق، ثم إن الربط بين ابن حزم والأفلاطونية المحدثة لا يخلو من تسامح لأن للأفلاطونية المحدثة منهجًا فى النظر وتصورا للوجود عمومًا وللوجود الإلهى وعلاقته بالعالم بطريقة تختلف اختلافًا بينا عما يذهب إليه ابن حزم الذى يقول بالخلق ويرفض القبض أو الانبثاق الذى تقول به الأفلاطونية المحدثة، ثم يتفرع الأمر إلى مسائل أخرى تتعلق بالنبوة

---

(١٢) انظر الجزء الثانى : فقرة ابن حزم .

(١٣) انظر الكلام عن ابن حزم.

والمعاد الأخروى على نحو لا تقارب فيه. وأمثال هذه القضايا لا يصح الاعتماد فيها على تشابه أو استخدام لمصطلح قد تختلف دلالته ومضمونه ولوازمه بين مذهب ومذهب، ثم إنه لابد من إثبات الاتصال المباشر أو غير المباشر بين الطرفين. وقد كان ابن حزم شديد التمسك بمصادره الإسلامية، ولا سيما فى العقائد والأخلاق وكان حاداً تجاه التأويل لهما، أو التباعد عنهما، وقد نال المتكلمين من شدة نقده، وحدة تعليقاته ما تشهد به كتبه.

(ب) ثم يتحدث المؤلف عن المؤثرات فى فكر ابن عربى فيجعل من بينها انتماءه لابن حزم، وهو يذكر أن انتماء ابن عربى لابن حزم أمر ثابت من خلال شهادة ابن عربى نفسه، ثم لأنه من الناحية الفقهية كان يتبع الفقه الظاهرى الخاص بابن حزم، ولأنه شرح كتاب المحلى وأخذ فقرات من كتاب إبطال القياس، ولأنه سار على خطى ابن حزم فى نظريته عن الأسماء الإلهية[١٤]. وتحتاج كل فكرة من هذه الأفكار أو الأدلة إلى مناقشة مطولة ثم هى تحتاج إلى استقراء ومقارنة لما يقال إنه متابعة للفقه الظاهرى. كما أن كلام ابن حزم عن الأسماء الإلهية ينحو نحوا يختلف اختلافًا بينًا عن كلام ابن عربى فى الأسماء الإلهية وفى تجلياتها فى الوجود، ويكفى هنا أن نشير إلى قول ابن عربى نفسه:

لست ممن يقول قال ابن حزم ... لا ولا أحمد ولا النعمان

وقوله :

نسبونى إلى ابن حزم وإنى ... لست ممن يقول قال ابن حزم

لا ولا غيره فإن مقالى ... قال نص الكتاب ذلك علمى

أو يقول الرسول أو أجمع الخلـ ... ـق على ما أقول ذلك حكمى[١٥]

(١٤) السابق: فقرة ابن عربى - ج.

(١٥) شذرات الذهب لابن العماد ١٩٩/٥

وابن عـربى وإن كـان يقـول بالظاهـر أو بالنص فـإنه يغـوص فى أعـمـاق النص فيستخرج منه بواطن وأسرارًا ربما تضيق بها ظواهر اللغة أحيانًا، ولعلها لو عرضت على ابن حزم لأنكرها كما أنكرها عليه غيره ممن هم أقل من ابن حزم قولا بالظاهر وتمسكا به.

وإذا كـان هناك من الأسـبـاب مـا يدعـو إلى التـوقف فى قـبـول بعض الآراء والتفسيرات على نحو ما سبق حول ابن حزم وابن عربى، فإن هناك من الآراء ما يمكن التوافق عليه، ومن ذلك على سبيل المثال ما يتعلق بابن عربى وما ينسب إليه من قول بوحدة الوجود . وقد لمس المؤلف هذه المسألة برفق ولم يُدل فيها برأى حاسم قاطع بل جاء رأيه متسما بالدقة والحذر، وكان مجمل هذا الرأى أن الوجود ينقسم إلى وجود واجب ووجود ممكن، فالوجود الواجب هو وجود الله وهو وجود حق مطلق أما الوجود الممكن فـهو فى ذاته أقرب إلى العـدم والممكن لا يخـرج من هذا العـدم إلا بإشـراق النور الإلهى عليه، وهذا الرأى مع أنه ليس واضحًا بما فيه الكفاية كما يقول فإنه لا يسمح بأن نؤكد - دون تروٍّ - بأن ابن عربى يعد مؤمنا بألوهية الكون أو ما يعرف بوحدة الوجود، وأن التأكيد فقط بأن العالم يصدر عن مركز الوجود أو مركز الدائرة ويعود إليه لا ينبغى أن يفسر - بشكل ضرورى - بمعنى خاص بوحدة الوجود، وبخاصة عندما يشير ابن عربى كثيرا إلى الخلق القرآنى من العدم[١٦]. وتوجد لدى ابن عربى إشارات، بل نصوص كثيرة يفرق فيها بين الله والعالم. وأن الله الذى هو - وحده - ذو الوجود الحق، هو الذى أضفى الوجود على هذا العالم، وأنه هو الذى أخرجه من مرحلة الثبوت أو العدم الذاتى وما يمكن تسميته بالوجود العلمى إلى الوجود الظاهر، الذى ليس من طبيعة ذاته، وإنما هو وجود ممنوح له ليخرج به من مرحلة الثبوت أو مرحلة الأعيان الثابتة إلى مرحلة الوجود الظاهر. وأنه لولا إشراق النور الإلهى عليه من اسمه النور لظل العالم فى ظلمة العدم، وقد تكرر لديه مصطلح

(١٦) الجزء الثانى فقرة ابن عربى .

الخلق بمشتقاته المختلفة مئات المرات، ويمكن الوصول إلى تأكيد هذا بتتبع آرائه وفيها نصوص حاسمة تقوم على الثنائية والتفرقة بين الله والعالم. وقد قال ابن تيمية - وهو من أشد خصومه - إن ابن عربى لا يثبت على القول بالوحدة ثبات غيره عليها، وإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر. والقضية - بصفة عامة - قضية معقدة اختلفت فيها وجهات النظر اختلافا بينا، وهى تحتاج إلى دراسة أوفى لا يتسع لها المقام.

(ج) وهناك ملاحظة عامة تتعلق بالجزء الأخير من الكتاب، وهو الجزء الثالث بحسب تجزئة المؤلف وقد جاء الجزء ليتناول القرون الأخيرة من تاريخ العالم الإسلامى، وامتلأ بالحديث عن التطورات الفكرية، والاتجاهات الأيديولوجية ، والتيارات ذات الاتجاهات الوطنية والقومية، وما شهده بعضها من تطور، وما حدث لبعضها من انتكاسات، وترد فى سياق العرض لهذه الأفكار أسماء مشهورة، وأسماء مغمورة، وأسماء لها اهتمام بهذه الاتجاهات والتطورات، وإن تكن من خارج السياق أحيانًا. وقائمة الأسماء التى تم الحديث عنها كثيرة يرد بعضها فى الحديث عن ابن رشد وبعضها فى الكلام عن الفكر القومي والإشتراكي، وبعض ثالث منها فى معرض الحديث عن الفكر فى الهند أو فى إيران. ويكشف هذا كله عن المتابعة الدقيقة والحية للمشهد الفكرى فى العالم العربى والإسلامى، ويبرز من خلال هذا المشهد حديثه عن مفكرى الهند وإيران ومصر والشام، ومن السرهندى إلى إقبال إلى مدارس إيران إلى الأفغانى ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد وطه حسين وأنطوان سعادة وفرح أنطون وميشيل عفلق وشبلى شميل وخالد محمد خالد ومحمد يوسف موسى وعاطف العراقى ومحمود قاسم ومحمد عمارة وجميل صليبا ومحمد عزيز الحبابى وآخرين، وهو ينظر فى هذه الخريطة كلها نظرا يتسم باستخلاص الأفكار ومقارنتها على نحو يكشف عن جهد فائق ، يمكن القول إنه مجهد فى تتبعه بسبب امتداد زمانه واتساع مكانه واختلاف المؤثرات الثقافية والدينية فيه، فكيف بالجهد الذى بذل فى استقرائه واستخلاص أفكاره وتصنيفه وتحويله من وقائع متناثرة إلى أفكار ومذاهب واتجاهات وتيارات. ولم يكتف المؤلف بالقراءة الأكاديمية التحليلية بل إنه أضاف إليها معلومات

كافية، تابعها كما يقول على مدى أكثر من أربعين عاما حضر خلالها كثيراً من المؤتمرات حول الفكر الإسلامى، وزار خلالها عددا من جامعات الدول العربية والإسلامية وشارك فيها بإلقاء محاضرات وإعطاء دورات دراسية(١٧).

وقد نال الفكر الشيعى بمدارسه المختلفة قسطا كبيراً من العناية فى هذا الجزء الأخير من الكتاب. وقد تضمن حديثه تحليلات قيمة لبعض الاتجاهات والتفاسير الشيعية ككلامه عن تفسير السمنانى، وكلامه عن حيدر أملى، وميرداماد، وملا صدرا معتمداً فى بعض حديثه عنها على المستشرق الفرنسى الكبير هنرى كوريان الذى هو الحجة فى الدراسات الإيرانية بعامة. وربما كان ما قدمه - بصفة عامة - معروفًا بدرجة أو بأخرى فى دوائر الفكر الشيعى، ولكنه ليس معروفًا بالقدر نفسه فى خارج هذه الدوائر كالفكر السنى على سبيل المثال، ويبدو وكأننا محتاجون إلى "وسيط خارجى" يصل ما بين أطراف الفكر الإسلامى المتشعبة، ولا شك أن الاتصال المباشر يؤدى إلى معرفة أعمق، وهو ضرورة فكرية وثقافية مهما كانت درجة الاختلاف التى لا مفر من التسليم بها ولكنها لا يصح أن تكون مهما كان عمقها أو امتدادها حائلا يمنع من التواصل والحوار الذى أصبح فى العقود الأخيرة ضرورياً بين أتباع الأديان فكيف بمن ينتسبون إلى دين واحد.

ويبقى أن نشير إلى أن الحديث عن الماضى قد استغرق القسم الأكبر من هذا الكتاب، وأن الحديث عن العصر الحديث لم يأخذ حظه من الدرس والتحليل الذى جرى عليه المؤلف فى حديثه عن الأعلام فى القرون الأولى والقرون التالية لها، وقد جاء الحديث مختصراً عن أعلام كبار كانوا جديرين بوقفة أطول وتحليل أعمق، وربما لم ينل بعضهم إلا بضع صفحات بل بضعة أسطر أحيانا. ولعل هذا القسم الأخير هو أولى الأقسام بالمزيد من النظر والتأمل لإلقاء أضواء كاشفة عليه على النحو الذى حظيت به الأقسام الأولى من الكتاب.

---

(١٧) انظر هوامش الفصل السادس من الجزء الثالث بحسب التجزئة الأصلية.

أما بعد فإن هذا الفصل الضخم يتعذر طبعه اعتمادا على الجهود الفردية للقائمين بترجمته ومراجعته والتعليق عليه، وهنا يأتى دور المركز القومى للترجمة، الذى يقوم بهذا الجهد الكبير من إخراج أمثال هذه الكتب إلى النور، وهو جهد مشكور يعين على أن يطلع القارئ العربى على ما تبدعه عقول العلماء والمفكرين فى لغات كثيرة حيث لم تعد الترجمة مقصورة على اللغة الإنجليزية وحدها، بل اتسعت الترجمة من لغات عديدة شرقية وغربية، وهذا من شأنه أن يربط الفكر العربى وقراءه بالفكر الإنسانى بعامة ويعينه على التواصل معه، والإفادة منه، بما يؤدى إلى نمو الفكر وازدهاره وقوته وحيويته.

وأخيراً فإن ضخامة العمل تتطلب جهداً فائقًا فى ترجمته، لا سيما وهو يتناول أفكاراً من حقول معرفية شديدة التنوع، ولكل حقل منها أعلامه ومصطلحاته وقضاياه. وقد بذل المترجم والمراجع جهوداً كبرى لإنجاز هذا العمل، خاصة وأن المؤلف لم يكن يحدد مواضع اقتباساته فى كثير من الأحيان، وهذا يتطلب جهداً أكبر وبحثًا أكثر مشقة، لتأتى العبارة دقيقة بينة، وقد بذلا هذه الجهود بصبر وسخاء وصلا به إلى قدر كبير من التوفيق.

والحمد لله أولا وأخرا

عبد الحميد عبد المنعم مدكور

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة

الفصل الأول

النشأة الأولى للفكر الأندلسي :
ابن مسرة ومدرسته

١ - مكانة الأندلس الفريدة

(أ) تواصل الفكر الإسلامي في المغرب.

لم تحدث مطلقًا بين مشرق العالم الإسلامى ومغربه حالة من الانقطاع التام؛ لأن هناك الكثير من العوامل التى كانت تمنع حدوث ذلك مثل: التجارة والحج وزيارة مكة والمدينة . ولهذا ليس من الغريب أن نجد - ابتداء من القرن التاسع - فى المغرب الإسلامى، والذى كان قد تم فتحه فى القرن السابق، أصداء الفكر الإسلامى الموجود فى المشرق. وسنجد - وبوفرة كبيرة فى ذلك المجال الجغرافى والتاريخى - عملية تواصل واستمرار للفلسفة، وذلك فى فكر كل من ابن باجة وابن جبيرول وابن طفيل وموسى بن ميمون ؛ وقد توِّج ذلك فى فكر ابن رشد. أما فى التصوف فتبدو عملية التواصل من خلال أتباع ابن مسرة وابن العريف . ويعتبر ابن عربى هو القمة فى هذا الجانب. إن ظهور ونشأة الأندلس يعتبر حدثًا اجتماعيًا مهمًا تم فى أقصى مكان فى المغرب الإسلامى، وهو الذى اعتبره القدماء نهاية العالم القديم، وأطلق عليه العرب اسم "الأندلس"، والذى يمثل تسمية غريبة، وربما كان خطأ لغويا أرادوا به تسمية بلاد الأطلنطى الطوبائية.

(ب) التقديم والتقييم المتباين للأندلس:

لقد مثل دخول الإسلام إلى الأندلس حدثًا تاريخيًا ذا قيمة جوهرية كبرى، كما كان له تأثير خطير على الحياة الاجتماعية في شبه الجزيرة الأيبيرية وعلى ثقافة العصور الوسطى الأوروبية. ومن هذه النقطة يبدأ التناقض والتباين :

" لقد تكون (الوجود) الإسلامي الأندلسي بدءًا من عام ٧١١ إلى عام ٧٥٦ من الحقبة المسيحية، أما نهايته السياسية فقد تمثلت في وثائق تسليم مدينة غرناطة التي وقعت في ٢٥ نوفمبر عام ١٤٩١، وأعلنت في يومي ١، ٢ يناير عام ١٤٩٢م، وإن كانت عملية احتضاره الاجتماعي قد استمرت حتى طرد الموريسكيين الذي حدث في الفترة من ١٦٠٩- ١٦١٤ لكن من ناحية أخرى، يمثل الأندلس حالة فريدة من التطور في العالم الإسلامي: فهو المكان الوحيد الذي ظهرت فيه شخصيات اجتماعية على قدر كبير من السمو والرفعة، وبشكل أكثر تحديدًا، وُجِدَت فيه قمم ثقافية كانت على درجة كبيرة وعالية جدًا من السمو أكثر مما وجدت في الأقاليم الإسلامية الأخرى، وانتهى به الأمر أن يختفي كهوية سياسية وكشعب. لقد صدت الأندلس - في القرن الثامن - هجمات الإمبراطور شارل (مارتل) العظيم، وهو أول ملك أوربي أراد أن يكون إمبراطورًا، كما هزمت النورماند، وهم الذين كانوا قد نشروا الرعب في السواحل الأوربية وكذلك أنهارها الكبرى التي كانت تصب في تلك السواحل. وعلى الرغم من كل هذا فقد استسلمت الأندلس في عهد الأحفاد المتأخرين من الحكام لمجموعة صغيرة من الإسبان القوطيين الذين قاوموا (الفتح الإسلامي)، وكانوا في البداية يتم النظر إليهم على أنهم مجموعة من رجال العصابات أو قاطعي الطريق ولصوص الماشية"(١).

إن تفسير هذا التناقض الكبير يمثل عملية معقدة جدًا. ولقد تمثل سببها المادي في تعلق (الأندلسيين) وتعصبهم العميق والسريع لتلك البلاد، والتي اعتبروها - وبسرعة - شيئًا خاصًا بهم منذ القدم، وتأصلهم فيها، وتفردهم الثقافي والحيوي، وشعورهم بالغبطة عند مدحها، وذلك منذ ابن حزم حتى ابن الخطيب. وقد كان ذلك

واضحًا وبشكل مبالغ فيه فى كثير من الأحيان. ولقد وصل الأمر بمفكر عقلانى جدا مثل ابن رشد إلى أن يقول إن الثقافة العربية الإسلامية للأندلس - لشبه الجزيرة - كانت من عمل الأندلسيين الذين علموا كلا من العرب والبربر.

أما السبب العملى لهذا التدهور فيتمثل فى كيفية مواجهتهم، وذلك بعد الاحتلال والفتح اللذين تما بسرعة، للمسيحيين الذين استمروا فى المقاومة وكانوا قلة، أما الأكثرية فقد بقوا معهم، فى شكل مستعربين، أو اعتنقوا الإسلام (المولدين). وإلى حدٍ ما تم اعتبار المقاومين الموجودين فى جبال كانتبريا والبرانس (جبال البرتات) أيضا ذميين، مهما كانت طبيعتهم سواء أكانوا أصحاب عهد، أو - كما فى أغلب الأحوال متمردين أو قاطعى طرق أو لصوص ماشية، كما تذكر ذلك بعض المصادر التاريخية العربية. وعلى مدى أكثر من مائتين وخمسين عامًا فقد هزم الأندلسيون الإسبان(*) مرات عديدة، ولكن لم يتم مطلقا اعتبار الإسبان مغلوبين. ولعل هذا يدفعنا إلى التساؤل. ألا تُخفى عملية عقد العديد من الهدنات وتوقيع الاتفاقات إحساسا خفيا وداخليا بأن أمر المقاومة كان يمثل عقبة لا يمكن التغلب عليها؟. ولم يتجرأ أى مؤرخ عربى أن يقول ذلك، ولكن ابن رشد حينما تحدث عن الشعوب المقاتلة ذكر من بينهم القشتاليين الليونيين، حيث قال عنهم إنه يبدو أن لديهم موهبة واستعدادًا خاصًا للحرب.

ومن وجهة نظرى فإن السبب الشكلى أو الأساسى للازدهار الاجتماعى والثقافى للأندلس وغروب شمسه السياسى التام يكمن فى التوجه العربى الإسلامى الدائم للمجتمع الأندلسى والذى كان مسلمًا صادقا بشكل كامل وكذلك كان عربيا بشكل عميق سواء من الناحية الثقافية أو اللغوية. لقد مثل ذلك ظاهرة غريبة جداً، حيث كان العرب الخلص، وهم البلديون أو الشاميون، قليلين، أما أغلب مسلمى

(*) ألم يكن المسلمون إسبانا أيضًا ؟

الأندلس فكانوا ذوى أصـول بربرية وبصـورة أكبـر مـولدين. وقـد أسـهـمت القـوة الاجتماعية لطبقة الأعيان فى ذلك بشكل فريد، حيث لعبت عـائلاتهم دور العمود الفقرى للوحدة الاجتماعية والثقافية. وإن نظرة عابرة لكتب التراجم الغنية للأندلسيين تؤكد هذا. فمثلاً، وحتى لا نخرج عن مجال المعرفة، لا يوجد عالم فلك فى العصور الوسطى تفوق على الزرقالى ، ولا طبيب على ابن زهر، ولا طبيب عيون تفوق على الغافقى، ولا فيلسوف تفوق على ابن رشد، ولا متصوفٌ يفوق ابن عربى، ولا حبرٌ يهوديٌ تفوق على موسى بن ميمون الذى كان يكتب مؤلفاته باللغة العربية. وأظن أنه كما كتبت فى مكان آخر "إن القيم الثقافية للبنية الاجتماعية الأندلسية كانت على درجة عالية من الفعالية وأتت ثمارها على خير وجه وذلك لقيام وتطور الثقافة كلها، وأنه ربما لا يكون من الجرأة المبالغ فيها أن نطبق على الفشل السياسى للمسلمين، وذلك فى معنى عام، الحكمة القديمة: "رب ضارة نافعة".[٢]

(ج) : المراحل التاريخية للأندلس:

من الصعب جدا تلخيص السبعمائة والثمانين عامًا من الوجود السياسى للأندلس فى عدة سطور، ولهذا فسوف أقتصر على الجدول التالى الملخص لذلك[٣]:

الأندلس الإسلامية	الفكـــر	الممالك المسيحية
١- السيطرة ٧١١- ١٣٠١: ٣٢٠: عاما ٧١١/٩٢ - ٧٣٤/ ١١٦ : حملات عسكرية ٧٤٠/١٢٢: ثورة البربر		١- المقاومة ٧٢٢-١٠٣٥:١٠٣٥:٣١٣: هل حدثت موقعة كوبادونغا عام ٧٢٢؟ ٧٣٩-٥٢٧: ألفونسو الأول
٧٨٨/١٢٧ - ٧٨٨/١٣٩: عبد الرحمن الأول ٧٨٨/١٧٢- ٩٩٣/١٠٠٨ تواصل الملكة الأموية ٩٩٣/١٠٠٨-٤٢٤/١٠٣١ سقوط الدولة الأموية	ظهور أوائل الباطنيين فريج بن سلام المعتزلة ابن مسرة ابن حزم	٧٥١: الاستيلاء على ناربونا (أربونة) ٧٨٥: الاستيلاء على جرونا (جرندة) ٨٠١: الاستيلاء على برشلونة ٨٥٦: إعادة توطين ليون ٨٩٣ : إعادة استيطان زامورا (سمورة)
٢- المقاومة ١٠٣١-١٢٦٢: ٢٣١ عاما ٤٢٤/١٠٣١-٤٧٨-١٠٨٥ دول الطوائف الأولى ٤٧٩/١٠٨٦-٥٣٥/١١٤٣ إمبراطورية المرابطين دول الطوائف الثانية	ابن جبيرول ابن السيد أبو الصلت يهوذا هاليفي بن عزرا ابن باجة ابن العريف أبراهام بن عزرا	٢- الاستيلاء ٧٢٢: عاما ١٠٣٥-١٢٦٢ عاما ١٠٤٠ : الاستيلاء على براغا Braga ١٠٦٤ : الاستيلاء على كويمبرا ١٠٧٩: الاستيلاء على كوريا Coria ١٠٨٥ : الاستيلاء على طليطلة ١١١٨: الاستيلاء على سرقطة ١١٤٧: الاستيلاء على لشبونة

الأندلس الإسلامية	الفكـــر	الممالك المسيحية
٨٤١١/٣٤٥ – ١٢١٢/٦٠٩ إمبراطورية الموحدين : ١٢١٢/٦٠٩– ٦٣٠-١٢٣٢: تدهور دولة الموحدين دول الطوائف الثالثة	 ابن طفيل ابن رشد موسى بن ميمون ابن عربى الشاذليون الأوائل	١١٧٩: الاستيلاء على بيجا ١٢١٢: موقعة ناباس دى تولوزا "موقعة العقاب" ١٢٢٩: الاستيلاء على ميورقة ١٢٣٦: الاستيلاء على قرطبة
٢– مملكة غرناطة ٢٣٠:١٤٩٢/٨٩٨– ١٢٣٢/٦٣١: ٢٣٠ عاما		 ١٢٣٨: الاستيلاء على بلنسية ١٢٦٤: الاستيلاء على جيان ١٢٤٨: الاستيلاء على إشبيلية ١٢٤٩: الاستيلاء على الغربى ١٢٦٠ – ١٢٦٢ : الاستـــيـــلاء على قادش وشريش .. إلخ
  تقريبا عام ٧٧٠/ ١٣٧٠ هل تم الانتهاء من بناء قصر الحمراء فى ذلك الحين ؟	أبو العباس المرسى ابن الخطيب ابن عباد الرندى الشاذليون الشعبيون	٣– النضج الاجتماعى ١٢٦٢-١٧٤٩: ٧١٢ عاما ١٤١٠: الاستيلاء على أنتيكيرا
 ٨٩٠/ ١ يناير عام ١٤٩٢: استلام غرناطة		٤– السكة الأولى الحديثة ١٤٨٢-١٤٩١: الاســـتـــيـــلاء على مملكة غرناطة
٤– بقايا الموريسكين	النورانيون – الإشراقيون	

د- أصل الثقافة الإسبانية الإسلامية:

إن المسلمين الذين وصلوا إلى شبه الجزيرة الأندلسية، وهم العرب، والذين أطلق عليهم فيما بعد البلديون، والبربر جاءوا ومعهم فقط : الإيمان والعادات واللغة. ونحن نجهل المذهب الفقهى الإسلامى الذى كانوا يتبعونه ؛ ولقد كان السوريون هم أول منْ استقدموا مذهبًا فقهيًا: وهو الفقه الأوزاعى. ولم يحترم أو يطبق البلديون والبربر القواعد الإسلامية الموضوعة لتوزيع الغنائم، واستخدموا بسخاء " الكرم الرومانى" حيث اتبعوا فى ذلك نصائح معاونيهم الإسبان وخلفائهم، ومن الممكن أن يكون قد حدث شىء مثل ذلك فى العادات الاجتماعية والثقافية. ويبدو أنه لم يوجد مسجد بمعنى الكلمة [أى مسجد جامع] قبل انتصار العباسيين فى المشرق. ولجأوا إلى استخدام الأطباء المستعربين (المسيحيين)، وذلك عندما دعتهم الحاجة إلى ذلك .

لقد حمل عبد الرحمن الأول بن معاوية (٧٥٦/١٣٨ - ٧٨٨/١٧٢) فى عقله - عند قدومه إلى الأندلس - ثلاثة نماذج شرقية: أولها الشعر المتأثر بالفترة السابقة على الإسلام، وثانيها صورة مسجد الأمويين فى دمشق، وثالثها الصورة التى لا تمحى لقصرالرصافة. وقد حُولت صورة القصر والمسجد إلى واقع فى قرطبة، حيث تفوق النموذج الذى بناه - فى حالة المسجد - على الصورة التى كان يحملها. ولقد بدأ الوصول التالى لعناصر شرقية أخرى، ومن بينها الفقه، فى آخر فترة حكم ثانى الأمراء الأمويين، وهو هشام بن عبد الرحمن (المتوفى عام ٧٩٨/١٨٠). كما تم تبنى الفقه المالكى - بشكل رسمى - فى عهد الأمير الثالث الحكم الأول ابن هشام (٨٩٦/١٨٠ - ٨٢٢/٢٠٦). أما الإصلاح الإدارى وتبنى الشكل العباسى ووصول الموضات البغدادية فقد حدثت فى عهد الأمير الرابع عبد الرحمن الثانى بن الحكم (٨٢٢/٢٠٦ - ٨٥٢/٢٣٨). فى ذلك الحين بدأ وصول الفكر المشرقى، ومن المحتمل أن تكون المعرفة العلمية والحكمة الصوفية والباطنية قد سبقت هذا الفكر وصاحبته بعد ذلك.

وعلى الرغم من أنه ليس من الممكن الاستمرار- الآن - في تبنى الفرضية التى تقلل من شأن البنية الإسبانية القوطية، فمن المفيد أن نشير إلى أن الدورة الثقافية الأيسيدورية كانت محدودة، سواء من حيث المكان (وبخاصة الباتيكا Betica) أو الزمان (فترة أقل من قرن) ومن حيث الجودة أو القيمة والتى تمثلت فى معرفة نادرة، أو لا تكاد تذكر بالأفلاطونية الحديثة الأولى. ويقول أسين بلاثيوس:

"إن تلك الثقافة، والتى كانت تعتمد بشكل أساسى على الكتاب المقدس - حيث كانت مؤلفات بعض الآباء المقدسين هى مصادرها الرئيسية - كانت تجهل الجزء الأهم من الموسوعة الإغريقية، وهو الميتافيزيقا، ولهذا لم تكن تستطيع أن تنفث وتبث فى الإسلام الإسبانى الفلسفة التى استطاعت الحضارات السريانية والمصرية والفارسية أن تنقلها إلى الفكر الإسلامى فى المشرق. وكذلك كيف كان يمكنها أن تنقل للغرباء ما لم تستطع أن تنقله للأقرباء؟. فأدب المستعربين، وقد كان فى حالة تدهور واضحة، يعتبر شهادة ليست موضع جدال ولا تقبل الرد على الفقر الفلسفى الذى كان يعانيه سابقوهم: وسوف يبحث - بدون فائدة - فى مؤلفات كبار المستعربين عن العصب الجدلى والتحليل الدقيق الذى يشع من كتب رجال الفلسفة فى العصور الوسطى: فالقضايا اللاهوتية يتم إثباتها من خلال نصوص الكتاب المقدس، ويتم الالتزام بالمعنى الذى حدده الآباء المقدسون"(٤).

- وسوف يقدم لنا صاعد الأندلسى - من جانبه - انطباعًا سلبيًا عن الفكر الإسبانى السابق على وصول الإسلام: " فى الأزمنة الأولى كانت الأندلس خالية من العلم، فلم يكن أحد من أبنائها مشهورًا بهذه الصفة (أى عالمًا). وفقط توجد فكرة أنه كانت توجد بعض أجزاء الطلسمانات القديمة [أعمدة هرقل وبرج هرقل] وهى كتب لملوك روما، وهكذا استمر النقص فى الدراسات الفلسفية حتى فتحها المسلمون"(٥).

وعلى الرغم من عدم وجود شواهد مباشرة وواضحة، فقد استعمل المؤلفون الأندلسيون نصوصا لكل من أوروسيو Orosio وسان أيسيدورو San Isidoro، وبصورة أكبر من التى كان من المشكوك فيها منذ سنوات.

٢- دخول الفكر الإسلامي المشرقى:

وصل تأثير المشرق للأندلس من خلال الرغبة فى المعرفة والفضول الطبيعى الموجود لدى الإنسان والرحلات التجارية ورحلات الحج ووصول الكتب والمقتنيات الفنية والتى جلبها التجار والأدباء والوعاظ والموسيقيون والشعراء، وكانت تشتمل على أشياء جديدة وموضات شرقية. وفيما يتعلق بالفكر فقد دخل الأندلس من خلال وسائل - قنوات - ثقافية: وهى عقائد المعتزلة، والفرق الباطنية، والعلم والأفكار الصوفية.

(أ) المعتزلة:

قام الطبيب القرطبى أبو بكر فريج بن سلام - فى بداية القرن التاسع - برحلة إلى المشرق وتعرف فى البصرة على العالم المعتزلى أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وأثناء عودته للأندلس أحضر معه كتبًا وآراء وبدأ فى تعليم العديد من التلاميذ، وقد أدى ذلك إلى تأسيس مدرسة معتزلة أندلسية. وفى نفس تلك الفترة وصل إلى الأندلس أديب من بغداد، وكان جاسوسًا وداعية فى آن واحد، يُدعى أبا جعفر أحمد بن محمد بن هارون، وقد أدخل بدوره كتبًا للمعتزلة ونشر بعض آرائها. وبدأ أحمد بن عبدالله الحبيبى، وكان تلميذًا لهذين الاثنين اللذين أدخلا مبادئ المعتزلة، يدرّس آراء الجاحظ المعتزلية والتى قد تعلمها على يد فريج وأحمد اللذين ذكرناهما سابقا.

كذلك فقد تبنى أراء المعتزلة كل من الفقيه القرطبى أبو وهب عبد الأعلى بن وهب (مات عام ٢٦٢/٨٧٥)، وقد درس الفقه فى تونس والقاهرة والمدينة على يد فقهاء المالكية؛ كذلك تلميذه الفقيه المالكى القرطبى ابن لبابة (٢٢٥/٨٣٨ - ٣١٤/٩٢٦)، وقد عمل مستشارا فى البلاط وذلك خلال فترة حكم كل من عبدالله وعبد الرحمن الثالث. وكذلك المفكر القرطبى خليل بن عبدالملك، المعروف بخليل الغفلة، وكان قد سافر إلى المشرق ودرس على أيدى علماء المعتزلة تفسير القرآن للحسن بن أبى الحسن من بغداد وذلك تبعًا لرواية تلميذه عمرو بن فايد البصرى. ونظرًا إلى أن ابن عبد الملك أعلن على الملأ - أثناء عودته للأندلس - أنه يؤمن بحرية الاختيار (الإرادة) فقد تم طرده من مدرسة الفقية بقى بن مخلد، وبعد موته تم نهب منزله وأحرقت كتبه. وقد كان أهم تلاميذه هو القرطبى أبو بكر يحيى والذى يعرف بابن السمينة (مات عام ٣١٥/٩٢٧) وهو فقيه وأديب مشهور وكان - أيضا - مؤرخًا وعالمًا وفيلسوفًا تقريبا.

وقبل ابن السمينة بقليل كان هناك عبدالله بن عمر بن أُبّة، وهو قرطبى، وعمل مفتيًا وشيخًا للفقه فى المسجد الجامع، وقد دافع عن عقيدة حرية الاختيار. وبعد ذلك بقليل نجد فى قرطبة الفقيه أبا الحكم منذر بن سعيد (الذى وُلد ٢٧٣/٨٨٦)؛ والذى عُرف بالبَلّوطى؛ حيث إنه من سهل البلوط (ويُدعى حاليًا وادى بيدروشيس)؛ وقد سافر إلى المشرق عندما كان عمره خمسة وثلاثين عامًا ودرس فى القاهرة ومكة، وعندما عاد درّس الآراء الظاهرية، على الرغم من أنه كان قد عيّن من قبل عبد الرحمن الثالث قاضيا لقضاة قرطبة.

(ب) الأفكار الباطنية:

وصل الفكر الباطنى إلى الأندلس فى الوقت نفسه الذى كانت تنتشر فيه آراء المعتزلة، حيث تم نشره بين البربر الأندلسيين من قبل الدعاة الذين قدموا من شمال إفريقيا. وفى عام ٢٣٧/٨٥١ ظهر داعية ذو لحية طويلة وشعر غير مهذب وأظافر

طويلة، وتحدث عن تفسير مجازى للقرآن. وبعد ذلك بقليل، ظهر أبو عبد الله محمد بن إصبغ (مات عام ٣٢٧/٩٣٩)، وهو من مدينة أستجة وتلميذ للشيخ المعتزلى القرطبى ابن لبابة، وكان يدرس فى مكة مع محمد بن فتاح من وادى الحجارة على يد الشيخ الباطنى أبى سعيد بن العربى. أما العالم الباطنى القرطبى مسلمة بن قاسم (مات عام ٣٥٣/٩٦٤)، فقد سافر إلى المشرق وأقام فى سوريا وبغداد والقاهرة، ومكة واليمن، ويُقال إنه مارس السحر.

(ج) نشأة العلم:

كان من بين العلوم القديمة علمان مثلا وسيلة لوصول أفكار العالم المشرقى للأندلس. هذان العلمان هما الرياضيات - الفلك، والطب - البيولوجيا.

إن الحدود التى كانت موجودة فى العصور الوسطى بين الرياضيات والفلك وعلم النجوم لم تكن أبدًا واضحة بصورة كافية. وقد كانت الانتقادات والإدانات التى وجهت لعلم النجوم أو العلم الخاص بالتكهن، وكذلك المعنى الباطنى للحروف والأرقام، وللأشكال الهندسية (السرية - السحرية) كثيرة جدًا وغير مجدية سواء فى الإسلام الأندلسى أو العالم المسيحى. ولكن هذه الإدانات وضعت صعوبات - وإن كان ذلك فى البداية على الأقل - فى طريق نشر علم الفلك والرياضيات باستثناء المجالات العملية. وعلى الرغم من هذا، فإنه ابتداء من القرن التاسع هناك أخبار - فى بعض الأحيان لا تتعدى الاسم - عن رياضيين وعلماء فلك وعلماء نجوم أندلسيين، مثل قاسم بن محمد الإشبيلى، وأبى غالب حبيب بن عبادة، وأبى أيوب عبدالغافر، وهم جميعا ينتمون إلى نهايات القرن التاسع. ونعرف عن بعضهم أنهم كانوا مشهورين بأنهم باطنيون ومعتزلة: مثل أبى عبيدة مسلم بن أحمد بن أبى عبيدة الليثى، وقد اشتهر بلقب صاحب القبلة، حيث كان عالمًا فى توجيه القبلة نحو المشرق وليس نحو مكة، كذلك كان عالم فلكيا وينتمى إلى مدينة بلنسية وعرف بتوجهه الباطنى (مات عام٣٠٥/٩١٣). وكذلك

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل المعروف بالنحوى والحكيم وقد عاش فى الفترة ما بين ٨٦٢/٢٤٨ إلى ٩٤٢/٣٣٠ . وأيضا أحمد بن نصر القرطبى الذى مات عام ٩٤٤/٣٣٢ وألف كتابًا عن الهندسة أسماه " الأبعاد المجهولة [غير المعروفة]". وعبد الرحمن بن إسماعيل بن بدر القرطبى، والذى عُرف بإقليدس الأندلس، وأبو القاسم مسلمة بن القاسم بن إبراهيم بن عبد الله بن حاتم القرطبى، وقد كان عالمًا فلكيًا ومنجمًا وكيميائيًا وباطنيًا (مات عام ٩٦٤/٣٥٢).

ويعتبر أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى (مات عام ١٠٠٧/٣٩٧) هو أول شخصية ذات مكانة عالمية، وربما كان يعرف موسوعة "إخوان الصفا". ولقد تمثل مجهوده الأكبر - الرئيسى - فى ضبط الجداول الفلكية التى وضعها عالم الرياضيات المشرقى الكبير الخوارزمى؛ وبالإضافة إلى ذلك فقد كتب رسالة عن الإسطرلاب، وكذلك مختصرًا عن جداول (البتّانى الفلكى) Albatenio، وشرحًا لبطليموس. كذلك يُنسب إليه كتاب عن السحر، ومن المحتمل جدًا أن يكون ذلك قد حدث على سبيل الخطأ، حيث تم الخلط بيه وبين المجريطى الآخر. أما أبو القاسم بن محمد بن السمح المهندس، وكان تلميذًا لمسلمة، فقد وُلد فى غرناطة عام ٩٧٩/٣٦٨، ومات عام ١٠٣٤,/٤٢٥ كتب شرحًا لكتاب "العناصر" لإقليدس، وكذلك مقالين عن الاسطرلاب ورسالة عن الأجرام. وكذلك أبو القاسم أحمد بن عبد الله بن عمر الغافقى، وكان معاصرًا للسابق (أى المهندس) ويُعرف بابن الصفار القرطبى (مات فى دانية عام ١٠٣٥/٤٢٦)؛ حيث ألف سلسلة من الجداول الفلكية تبعًا للطريقة الشرقية المعروفة بسندهند ورسالة عن الإسطرلاب حققت نجاحًا كبيرًا بين اللاتينيين بعد ترجمتها.

أما فى الطب، فتبعًا لابن جلجل فى البداية "كان يمارس الطب - فى الأندلس - تبعًا لأحد كتب النصارى، وقد تمت ترجمته وعنوانه " الفصول " . وكان يمارس الطب - كما ذكرنا - أطباء مستعربون، كما كانت تقدم رعاية صحية فى الأديرة المسيحية. وقد حُفِظت لنا أسماء أطباء مستعربين مشهورين فى القرنين التاسع والعاشر: مثل

ابن رومـان (رومـان)، وحمـدين بن أبّة (أوبـاس) وخـالد بـن يزيد بن رومـان النصـرانى القرطبى، والذى كتب رسالة عن "الأدوية المستخرجة (المستخلصة) من الأشجار". وقد سـبق المذكورين كل من أبـى مروان عبـد الملك بن حبيب من هويتـور بيغا (غـرناطة) Abu Marwan Abd al'Malik b. Habib de Huetor Vega، والذى عـاش مـا بـين عـامى ١٧٩/٧٩٦ إلى ٢٣٨/٨٥٣) وكتب "مـخـتـصـر عن الطب". ومن بين المعاصـرين لابن رومـان كل مـن: يحـيى بن إسـحاق القـرطبى، وأبى جـعـفـر بن خـمـيس بن عـامـر بن الدومينغى، مـن طليطلة، وأبى عثمـان سـعيد بن عبد الرحمن بن مـحمد بن عبد ربه، (مات فى قرطبة عام ٣٤١/٩٥٣)، والذى ألف كتـاب "الأقرباذين " وأرجوزة شعرية فى الطب، وكـذلك عـمـران بن أبى عـمـرو (القـرن العـاشـر)، وقـد ضـاعت مـؤلفـاتـه. ولكن الشـخصيتين المهمتين فى تلك الفترة هما عريب بن سعيد وابن جلجل.

ولقد شارك عريب بن سـعيد الكاتب، وهـو من قرطبـة، (٣٥٥/٩١٨- ٣٦٩/٩٨٠م تقريبًا)، ربيـع بن زيد، وهـو أسـقـف ريثـيمـوندو الشـهيـر فى تـأليف تقـويم قـرطبـة الشـهيـر ويدعى " كتـاب الأنواع ". أمـا أبـو سليمـان بن حسـن، المعروف بابـن جلجل القرطبى (٣٣١/٩٤٣ - ٣٨٣/٩٩٣)، فهو مؤلف واحد من أشهر كتب التراجم - وربما يكون الأول - عن أسمـاء الأطبـاء والعلماء، وعنوانه " كتاب طبقات الأطباء والحكماء[*]"، ويعد مصـدرا ذا قيمـة لا تقـدر بالنسـبة للقـرنـين التـاسع والعـاشـر. كذلك فـقد ألف كتبًـا ذات مـوضـوعـات طبـيـة، وألف كـذلك كتـبا عـن الأدوية. وفى هذا السـيـاق يجب الإشـارة إلى وجـود أطبـاء مـشـرقـيين مثل الأخـوين الحـرانيين، وهمـا حـفـيدا الطـبيب العـراقى يونس بـن أحـمـد الحـرانى، وكـذلك أطـبـاء يـهـود مـثل حسـداى بن شـفـروط والذى اشتـهـر بدوره السـيـاسى فى بلاط عـبد الرحمـن الثـالـث. وكذلك تجب الإشـارة إلى سـفـر كثيـر من الأندلسـيين الراغـبين فى تعلم الطب إلى كل من بغداد والقيـروان،

(*) شرحه الأستاذ سيد نشرة علمية دقيقة، وعلق عليه تعليقات ضافية. د. مدكور.

وفى النهاية ظهرت الترجمة الجماعية تقريبًا لـ "Dioscorides" ، وكان قد أهداه قسطنطين الخامس إلى الخليفة القرطبى، ويبدو أنه قد شارك فى ترجمة ذلك الكتاب كل من حسداى بن شفروط وابن جلجل المذكورين، وكذلك محمد بن الكتانى (٩٥١/٣٣٩ - ١٠٢٩/٤١٩).

لقد قدم أغلب المؤلفين المذكورين - ويحتفظ لهم ببعض المؤلفات أو المعلومات (الإشارات) - عناصر لها صلة وعلاقة مع الفكر المشرقى. وفى حالة محددة بعينها، وصلت أفكار الطبيب والمفكر المشرقى (أبى بكر)الرازى إلى الأندلس - عندما كان ما يزال حيًا - وذلك بفضل تاجر من جيان يُدعى محمد بن مغليث الذى تعّرف على الرازى فى إحدى رحلاته.

(د) نشأة الروحانيات وتطورها:

كانت الحياة الدينية وسيلة لدخول الفكر إلى الأندلس. إن الأسماء الأولى التى نعرفها لزهاد مسلمين كانت لأفراد معاصرين لعملية الفتح مثل: حنش بن عبد الله من صنعاء، والذى وقع على وثيقة استسلام مدينة بنبلونة. وقد بيّن أسين بلاثيوس بوضوح وجود مراكز للزهد الصوفى - وذلك فى وقت مبكر - فى كل أرجاء الأندلس. وفى البداية كانت حركة الزهد ذات طابع عملى وشخصى بدرجة كبيرة جدًا، ولكن - بسرعة - أدى التقديس- التوقير- والرغبة فى التتلمذ إلى أن يحاط الزهاد بتلاميذ، وأن يتم تنظيم حياة شبيهة بحياة الرهبنة (المسيحية). وقد ساعد الجو الباطنى لتلك المراكز وحياة العُزلة على نشأة وتطور الفكر، وعلى الرغم من أننا نجهل كل شىء إلا أسماء الزهاد الأوائل مثل سعدون بن إسماعيل من راجو Rayyu وعيسى بن دينار الطليطلى (القرن التاسع)، يجب أن نذكر أن محاولاتهم لنشر دعوتهم خلقت جوًا مناسبًا لنشأة وتطور تلك الآراء التى ظهرت - فيما يبدو - مختلطة مع علم العقائد (الإلهيات) وممارسات حياة الزهد.

٣- محمد بن مسرة

أ- حياته ومؤلفاته:

إن الآراء المشرقية التى أدخلها إلى الأندلس كل من الفقهاء والمعتزلة والباطنية والعلماء سوف توجد مجتمعة بشكل موجز فى حياة أول مفكر مسلم مُولّد، وقد كانت له أيضا أفكار أصيلة خاصة به. أما والده، فهو عبد الله بن مسرة، وقد لجأ أجداده عندما أسلموا إلى حماية أحد البربر. ولا يعرف احد ما إذا كان أصل عبد الله هذا يعود إلى فاس أو جيان، وقد كان رجلاً قلقا وصاحب همة، أشقر الشعر أبيض الوجه، ولهذا كاد يكون ضحية مُلحة أو طرفة ثقيلة الدم، حيث أوشك تجار الرقيق فى البصرة على بيعه على أنه عبد، حيث خلطوا بينه وبين أحد "الصقالبة"، وهو اسم عام كان يطلقه المسلمون على الأوربيين الذين يسكنون وراء جبال البرانس (البرتات). كذلك كان عبدالله بن مسرة كثير الترحال بسبب تجارته، ومن المؤكد أنه تردد على مدارس المعتزلة فى البصرة وانضم إليها وتبنى آراءها. كما كان صديقا لخليل الغفلة، وفى نهاية حياته خسر كثيراً فى تجارته وأفلس وسافر إلى المشرق ومات فى مكة حوالى عام ٦٨٢/٨٩٩.

أما ابنه محمد بن مسرة فقد وُلد فى ٧ شوال عام ٢٦٩ (١٩ إبريل عام ٨٨٣) فى مدينة قرطبة. وقد حكى لنا كتاب سيرته أنه بعد وفاة والده بأربعة عشر عاماً، وذلك نحو عام ٢٩٨/٩١٠، ظهر ابنه هذا فى زاوية فى أحد جبال قرطبة وكان معه مجموعة صغيرة من تلاميذه، وقد كانوا - لأول وهلة - يعتبرون فريقًا من الزهاد مثل غيرهم ممن كانوا يعيشون حياة ذكر وتوبة وعبادة. ولكن لا يوجد أدنى شك فى أن ابن مسرة كان يعرف عقائد المعتزلة لأنه بعد ذلك بقليل اتهم بأنه يؤيد عقيدة حرية الاختيار وأنه ينفى الجانب المادى لعذاب النار. وألف أحمد بن خليل الحباب - وهو عالم وفقيه قرطبى ذو غيرة - كتابا يفند فيه أخطاءه. وقد أجبر هذا الأمر ابن مسرة على ترك بلده والرحيل، حيث قطع كل شمال إفريقيا بصحبة تلميذيه المخلصين محمد المعروف

بابن المدينى وابن صيقل، وسافر إلى المشرق، حيث درس آراء المعتزلة والصوفية وعاد إلى قرطبة خلال حكم عبد الرحمن الثالث.

ومع ذلك، فإن التجربة السابقة وتأثير الأوساط الباطنية المشرقية جعلا ابن مسرة يتصرف فى هذه المرة بحذر حيث مارس دعوته سراً وبطريقة رمزية. وقد توسع ديره فى جبال قرطبة (والذى قلد فيه إحدى غرف بيت مريم القبطية، إحدى زوجات الرسول وأم ابنه الوحيد (*) إبراهيم، وكان قد نقل شكل تلك الغرفة عندما أقام فى المدينة). وتزايد عدد تلاميذه بصورة كبيرة أمام دهشة فقهاء قرطبة البسطاء والتقاة، والذين لم يكونوا يعرفون كيف يفسرون سبب نجاح ابن مسرة أو سره. وكان من بين تلاميذه حى بن عبد الملك، وخليل ومحمد المورورى وأحمد بنفرج بن منتيل. وقد مات ابن مسرة فى ٣١٩ (٢٠ أكتوبر عام ٩٣١) وهو محاط بالاحترام والتوقير الشعبيين[٦].

ويذكر كاتبو سيرة ابن مسرة ثلاثة كتب له هى: "كتاب الحروف"، و"كتاب التبصرة"، و"توحيد المُنيبين أو المتقين"؟ (**)، وهى كتب كانت حتى وقت قريب تعتبر مفقودة (***). وفى عام ١٩٧٨م نشر محمد كمال إبراهيم جعفر الكتابين الأولين، تبعًا لمخطوطة فى مكتبة دبلن[٨]. Chester Beatty Col. (Cat. Arberry, I. n. 3168). والاسم الكامل للكتاب الأول هو: "كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها". أما الثانى فيُسمى "رسالة الاعتبار"[٩]. ومحتوى الكتاب الأول والثانى يتفق فى أغلبه مع

(*) لم يكن إبراهيم الابن الوحيد للرسول صلى الله عليه وسلم، بل كان له .. فضلا عن أولاده من البنات - ولدان هما القاسم وعبد الله. وكان هؤلاء جميعًا أولاده من السيدة خديجة بنت خويلد، رضى الله عنها. د. مدكور.

(**) هذا عنوان كتاب مفقود. المترجم.

(***) الذى كان أستاذا بكلية دار العلوم .. جامعة القاهرة. وقد حصل على درجة الدكتوراه فى تصوف سهل التسترى من جامعة كمبردج ١٩٦٥، ونشر عددا من الكتب. (د. مدكور).

الآراء التى ينسبها ابن حزم لابن مسرة، ولكن لا يتفق مع الإشارات التى تظهر عند ابن عربى أو صاعد الأندلسى. أما كتاب " توحيد المنيبين"او "المتقين"؟ فلم تظهر له أى مخطوطة.

(ب) التوفيق بين المعرفة التأملية والوحى:

إن كتابى ابن مسرة يبينان معرفته الواسعة بالمنهاج الأفلاطونى الحديث كما ظهر عند العرب ويبينان أنه كان له توجه باطني واضح؛ على العكس، فلا يوجد فيهما ما يدل على وجود تأثير للكتاب المنسوب لإقليدس (لإمبدوقليس) على وجه الخطأ، على الرغم مما أكده صاعد الطليطلى الأندلسى. كذلك لا يوجد فى الكتابين أى راى من الآراء التقليدية للصوفية. ولعل الاهتمام الرئيسى لابن مسرة كان يتمثل فى التوفيق بين مجهود الإنسان التأملى وحقائق الوحى المنزل.

ويتخذ ابن مسرة فى كتابه "خواص الحروف " الحقائق المنزلة نقطة انطلاق له: حيث يبين أن القرآن يقدم للناس عملية الخلق ومعناها وبنية العالم السماوى والأرضى، وكل ذلك يتفق مع الشرح الذى توصل إليه المفكرون من خلال الطريقة التأملية. على العكس من ذلك ينطلق فى "رسالة الاعتبار" من قضية أن العقل الإنسانى له طابع تأملى، ووهبه الله للإنسان لكى يحتفظ فيه بالعلم ويصل إلى معرفة الله.

ويرى ابن مسرة أن كلا من الفلاسفة والأنبياء يتفقون فى مهمتهم، على الرغم أن من عرضهما لها يأتى بلغة مختلفة جداً. وإذا كان القرآن هو كتاب، بل الكتاب فى أسمى صوره وبكل ما تعنيه الكلمة، فإن كل عالم الخلق بما فى ذلك الإنسان هو كتاب مفتوح أيضاً، ويمكن من خلاله قراءة كيفية عملية الخلق وأشكالها ومجالاتها والعقل والمعرفة. والوحى الذى يتنزل من الله وعملية التفكير التى تصعد مما هو مخلوق (أى من الأرض) يتفقان تماماً.

(ج) كيفية عملية الخلق وعالمها:

ولما كان الفلاسفة السابقون على الإسلام قد اكتشفوا - بعقولهم فقط - أن الله هو الصانع الأزلى لكل شىء، وذلك انطلاقا من وحدانيته المتفردة، فإنهم لم يستطيعوا أن يشرحوا بوضوح أراءهم لأنهم افتقدوا نعمة النبوة. فالله جوهر فرد يتصف بالوحدانية بشكل مُطلق وخاص. وينفصل الخالق عن مخلوقاته بحجابين: وهما حجابا الغيب والشهادة. والحجاب الأول بالنسبة لله يجعله مثل الروح بالنسبة للإنسان، بينما الثانى هو ما يمثل بالنسبة لنا الجسد. لكن الله ليس هو السكون المطلق، وإرادته القادرة على كل شىء دائمة وفعالة ونشيطة، وكل الأشياء تكون - من خلالها - فى حركة دائمة من الكون والفساد، بدون أن يمثل ذلك مساسا أو تشويهًا لوحدانيته.

ويصدر الأمر الإلهى "كنْ" من العرش، الذى يحمله أربعة[١٠] من الملائكة ويجسد العقل الكلى[١١]، وهو السر الأزلى (كلام الله القديم)، ومنه يصدر - من خلال عمليات فيض متتالية - العالمان (السماوى والأرضى)، وكل الأشياء، سواء الروحية أو المادية. وهذا العقل الكلى هو علة وجود الأشياء وحفظها ونهايتها، وذلك فيما يتعلق بكل ما خُلق، لأن الله نفخ (وضع) فيه معرفة كل ما يجب أن يوجد أو يحدث. والعقل الكلى يعكس فى لوح فطرى وهو "اللوح المحفوظ" كل علمه، حيث يُظهر ويبدى الأفكار المثالية أو "أم الكتاب"، وذلك على مدى ستة أيام. وهو يعمل كما لو كان القلم الذى يكتب بمداد إلهى، حيث يجعل النفس الكبرى تظهر، والتى منها تخرج النفس الطبيعية، أو الطبيعة الخالصة والتى منها تشتق المادة الخام "الهيولى" وإلى هنا يكون العالم العلوى أو السماوى، وهو عالم النور قد خلق فعلا.

أما العالم الذى يسكنه الإنسان فيخرج من الظلمات - وذلك بسبب كرم الله الواسع - والذى ينطلق من فيض إلى فيض. وهذه العملية تتطلب وجود ثلاثة أماكن "مقامات"، مختلفة فيما بينها، وهى تختلف تمامًا عما نفهمه عن تلك الكلمة. المقام الأول

وهو المقام الكلى، والذى يمثل الإمكانية الخالصة "إمكان"، والثانى وهو مقام السكون أو السكينة، والذى يحدث فيه الفعل "انفعال"، والثالث وهو مقام الصور والذى فيه تتشكل السماوات السبع والأرض . والعالم المتكون أو المُحدَث له مظهران: المادى وهو "المُلك"، والنفسانى، وهو الخاص بالأنفس ويسمى "الملكوت". والعالم المادى الأرضى يتكون من ثلاثة عناصر أساسية : هى الجسد والروح والنفس. أما الجسم فيتكون من أرض وماء، والروح هى الهواء، والنفس هى القوى أو الملكات، والعقل سواء الكلى أو العقول المنبثقة يشبه الشمس التى تهب لنا جميعًا الحياة وتبعث فينا الضوء، أما النفس فمثل القمر.

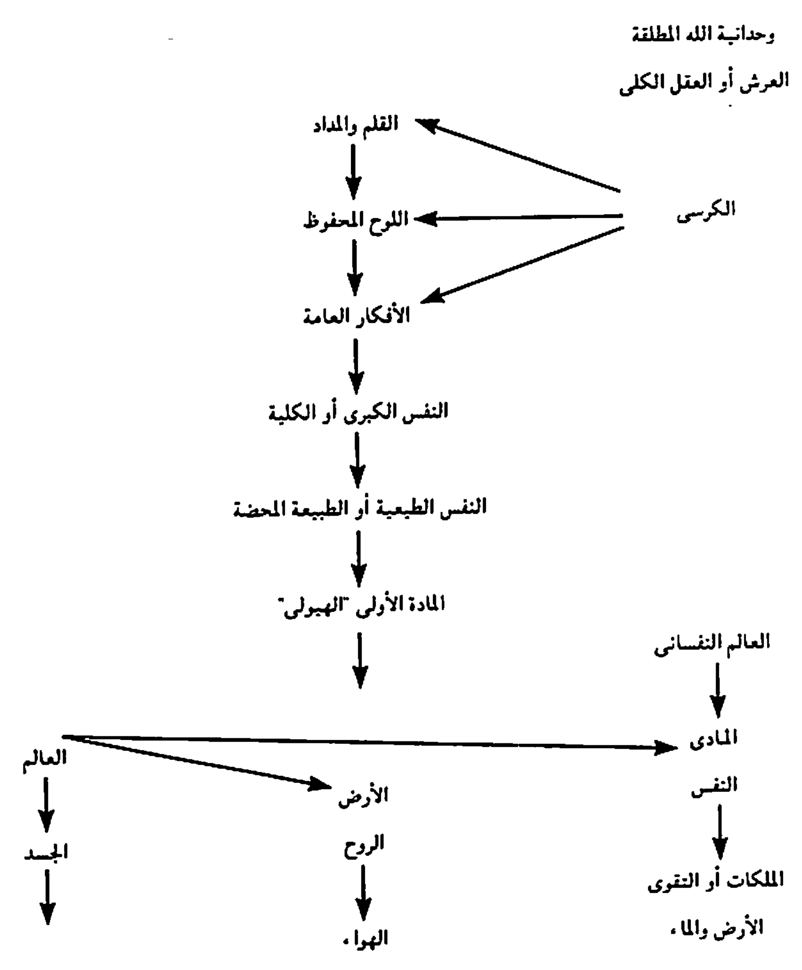
(د) الارتقاء والمعارف النهائية :

بعد أن شرح ابن مسرة الترتيب التنازلى للمخلوقات، سوف يشرح - وذلك كما كان متوقعا أو منتظرا - عملية الارتقاء والصعود نحو ما هو إلهى على طريقة الأفلاطونية الحديثة. إن الإنسان يلاحظ عناصر العالم الأرضى ويرى كيف أن العصارة تصعد من جذور النباتات إلى أوراقها وأزهارها وثمارها. ولكن إذا كانت الأجسام الفطرية لا تشرح وتفسر بشكل كاف طبيعة الذوات الحية، فإن هذه الذوات تحتاج - لكى تفهم حقيقة ذاتها وبخاصة الذات الإنسانية - إلى دافع المحرك النفسى، كذلك فإن هذه الأنفس تحيل (الأمر) إلى النفس العليا "النفس الروحانية ". لكن لا يمكن فهم طبيعة النفس الروحانية بدون (فهم) عملية الخلق النورانية التى يقوم بها العقل الكلى. وبنفس الطريقة يعود العقل الكلى - بدوره - إلى الوحدانية الإلهية الفريدة والتى لا يُدْرك كنهُها . وبنفس الطريقة إذا لجأنا إلى الطبيعة الرمزية للحروف فإن الأحرف التى تدعى أساسية تمثل بشكل متتال العرش والكرسى والجنة والنار والسماوات السبع والأرض والبحار والملائكة والجن والإنس والحيوانات والنبات.

ومصدر كل نوع من العلم هو المعرفة العليا التى تتكون من ثلاثة علوم: علم الربوبية، وعلم النبوة وعلم الابتلاء. وهذا العلم الأخير هو الخاص بكل فرع من فروع

العلوم الدينية، وبخاصة الشريعة. كل هذه الفروع تمثل التسعة وتسعين نوعا، والتى هى التسعة والتسعون اسمًا إلهيًا "الأسماء الحُسنى"، وهى عبارة عن مدارج تقود إلى الله. وأيضًا فإن كل معرفة يجب أن تمثل جزءًا من العلوم الأساسية: علم الغيب وعلم الشهادة.

وباختصار، فإن بنية الفكر الخاص بابن مسرة يمكن أن تُقدم فى الجدول الموجود فى الصفحة التالية.



(هـ) طريق المعرفة الأخلاقية:

إن نصوص ابن مسرة التى نشرت لا تبين بدقة وتفصيل كبير الطريق نحو المعرفة العليا والاتصال مع الله [الفناء فيه]. وإذا لجأنا إلى نصوص كل من ابن حزم وابن عربى، وبخاصة الأخير(١٢)، فإننا سنعرف أن الله قد خلق لكل الموجودات أنواعا عديدة من السعادة، فمنها السعادة الذاتية أو الخاصة distributiva، وهى التى تتفق مع هدف الشىء المخلوق وغايته، وكذلك السعادة التبادلية والتى تنتمى إليه تبعًا لطبيعة تكوينه، والسعادة الأساسية، وهى التى تكون مناسبة للوصول بالذات إلى مرحلة الكمال، والسعادة الشرعية conmutativa وهى التى تخصه بسبب تنفيذه للقانون الإيجابى - الوضعى. ومع ذلك فالسعادة والشقاء الحقيقيان لَيْسا هما الظاهرين اللذين نراهما فى هذا العالم وإنما هما الأبديان.

ويرى ابن مسرة أن الإنسان قد يكون حرًا فى أفعاله ولكنه يحتاج لكى يحقق هدفه وسعادته الأبدية إلى نظام حياة، ويعتبر ابن مسرة النظرية الأفلاطونية الحديثة الخاصة بالتطهر أساسا له. حيث تتدنس النفس عندما تتحد مع الجسم، وذلك بسبب احتكاكها بالمادة. ولكى تتحرر من هذا الدنس وتحقق مصيرها النهائى - والذى يعرفه كل الناس من خلال الوحى - يحتاج الناس الذين يسيرون فى طريق الكمال إلى نظام حياة، وقد رسم ابن مسرة خطوطه متبعًا فى ذلك آراء كل من الزاهدين ذى النون المصرى والنهرجورى(١٣).

ويشتمل نظام حياة ابن مسرة على ممارسة المجاهدة التقليدية والتوبة والصوم والزهد والصمت والتواضع والذكر الدائم وعبادة الله والصبر وحب الغير والثقة فى الله، وبخاصة المحاسبة اليومية للضمير، وهى التى كان يرى أنها تفوق كل الممارسات الروحية الأخرى. وكذلك تعتبر هذه العبادة من أهم العبادات لأن ابن مسرة لم يكن يستخدم المحاسبة والامتحان اليومى للضمير كوسيلة لتطهير النفس، حيث نعرف بهذه الطريقة - وبشكل أفضل - معاصينا ورذائلنا ونخجل منها وندعها، وإنما كوسيلة فى طريق الاتحاد [الفناء]، حتى تبين هذه المحاسبة بوضوح مقصد أفعالنا الروحية. وهذا

يبين بوضوح الأهمية الكبرى التي منحها ابن مسرة لمبدأ النية للحكم على أعمالنا، وذلك إذا كان ما جاء في مصادر التراث صحيحا، وبخاصة في كتب كل من ابن العريف، وابن عربي.

ويرى ابن مسرة أن النية هي التي تجعل أعمالنا تستحق الثواب أو العقاب أو تجعلها لا قيمة لها. وكانت المحاسبة تشتمل - تبعًا للغزالي - على ستة أجزاء:

١- الالتزام الطبيعي بالعمل طيلة اليوم بنية خالصة، وذلك بشرط أن يكون الإنسان على وعي بالمخاطر التي يمثلها كل من الغواية والانحراف.

٢- حرص شديد وواع لأن تكون كل الاعمال مسبوقة بنية سليمة.

٣- محاسبة ومراجعة للضمير ليلا ليعرف الإنسان - بدقة - كم من المرات غابت النية السليمة.

٤- المجاهدة للتخلص من التقصير.

٥- التوبة لمعالجة التقصير، حيث يتم أداء الأعمال مرة أخرى بنية سليمة.

٦- اللوم والتوبيخ والزجر حتى يتولد شعور بغض وكراهية ضد التقصير.

عملية التطهر التي يتم الوصول إليها من خلال نظام روحي، تمد الروح الإنسانية بفضيلة مشابهة للفضيلة الخاصة بالروح النبوية. فلا تمثل النبوة نعمة خاصة من الله يمنحها بلا مقابل لمنْ يصطفيه ويختاره، وإنما هي الدرجة العليا من الكمال الطبيعي للنفس الإنسانية. ويمكن للأنفس الخاصة بنا عندما تتخلص من كل أوجه النقص، وتبقى حرة، أن تعكس في نفسها العلم الإلهي، كما تعكس المرآة التي تم صقلها لدرجة الكمال أشكال الأشياء(*). ومن الممكن في هذه الحالة أن تتوقع

(*) لايوجد تصريح بهذا عنده، وإن كانت بعض نصوصه الواردة في تقسيمه لطبقات الناس الناس تجعل النبوة فوق الطبقات جميعا، من الصناع والملوك والعلماء والحكماء وانظر : من التراث الفلسفي لابن مسرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٨٢ ص ٥٢، ٥٣، ٩٥. د. مذكور.

المستقبل وأن تشفع للأفراد والناس الآخرين عند الله، وربما يصل بها الأمر أن تجرى على يديها الكرامات.

وليس لهذه الروح المتطهرة فى الآخرة جزاء، سواء كان ثوابا أو عقابا، وإنما السعادة المستقبلية تتمثل فى انفصال النفس عن الجسد بشكل كامل ومن غير مواربة، وذلك لكى تتحرر الروح وتتخلص نهائيًا من كل صلة مادية - رابطة - ومن كل سوء، وتتمثل فى العبد الربانى.

٤- مدرسة ابن مسرة

(أ) انتشار فكر ابن مسرة

مما لاشك فيه أن آراء ابن مسرة وعقائده الخاصة سببت قلقا لدى الفقهاء والعلماء الأندلسيين منذ نهاية حكم عبد الله، لأن الذى أعد الوثيقة التى تدين ابن مسرة وأتباعه ويُدعى الزجّالى، مات عام ٣٠٢/٩١٤، وذلك قبل أن يتخذ عبد الرحمن الثالث لقب "الناصر لدين لله"، وهو اللقب الذى تسمى به فيما بعد عندما أعلن نفسه "خليفة للمؤمنين". لكن الناصر لدين الله استغل تلك الوثيقة، التى تم قراءتها على الملأ فى المساجد الجامعة فى يوم الجمعة ٩ من ذى الحجة عام ٣٤٠/٩٥١ وكذلك يوم الجمعة الموافق ٨ من ربيع الأول عام ٣٤٥/٩٥٥، كذلك فى العشر الأواخر من شعبان لعام ٣٤٦/٩٥٦م. ومن هذا يتبين أن التسامح والرعاية التى منحها الخليفتان الأندلسيان عبد الرحمن الثالث والحكم الثانى لرجال العلم والثقافة لم تشمل أتباع ابن مسرة.[١٤]

وعلى الرغم من كل هذا فقد سهل نموذج حياة ابن مسرة وتعاليمه عملية انتشار أفكاره. ولهذا فليس من الغريب، أنه على مدى أكثر من قرن من الزمان نجد فى كتب تراجم (الرجال) أسماء لمفكرين يحملون صفة مَسريّين، أى أتباع ابن مسرة. وبالطبع

فهم ليسوا بفلاسفة، بالمعنى المطلق والمحدد لذلك المصطلح، وإنما كانوا من الأدباء والمؤرخين ورجال العقيدة الذين يبدو أنهم قد اتبعوا بإخلاص وتبنوا عن قناعة آراء شيخهم وأفعاله. فبالإضافة إلى التلاميذ المذكورين سابقا، يجب أن نذكر: طريف الروطى، ومحمد بن مفرج المعافرى (مات عام ٣٧٢/٩٨٢)، وابن أخت عبدون من بجّانة (مات عام ٣٧٧/٩٨٧)، ورُشيد بن محمد الدجاج القرطبى (مات عام ٣٧٦/٩٨٦)، وأبَّان من شذونة (مات عام ٣٩٧/٩٨٧) وابن الإمام الخولانى القرطبى (مات عام ٣٨٠/٩٩٠)، ومحمد القيسى من جيان (مات عام ٣٨٢/٩٩٢)، وعبد العزيز القرطبى (مات عام ٣٨٧/٩٩٧) وهو حفيد للأمير محمد.

وما إن تولى هشام الثانى الحكم حتى عيَّن الفقيه محمد بن يَبقى (بن يزيد) قاضيا للقضاة، وقد كان هذا الفقيه من أكبر أعداء مدرسة ابن مسرة. وعندما تولى المنصور الحكم بشكل فعلى، أيد التوجه المعتاد للعلماء والفقهاء المعارض للفكر والمعرفة، وذلك لكى يجتذبهم إلى صفه فأمر بعملية التطهير الشهيرة لمكتبة الحكم الثانى، حيث تم تدمير كل كتب الفلسفة، والمنطق وعلم الفلك والكيمياء. ومع ذلك فإن مفكرى مدرسة ابن مسرة هم الذين نجحوا فى النهاية. فبينما عانى من النفى أو السجن كل من صاعد المعروف بالحمار، وهو أول منْ ألف مقدمة عن الفلسفة فى الأندلس، وكذلك عبد الرحمن المهندس الذى يعرف بإقليدس الأندلس، وكذلك العالم الموسوعى القرطبى ابن الإفليلى، والشعراء ابن الخطيب، وقاسم الأموى ومحمد شاعر بجّانة، وآخرين، فقد تزايد انتشار أتباع ابن مسرة فى كل الأندلس على الرغم من الكتاب المثير للجدل الذى ألّفه القاضى محمد بن يبقى، وكذلك انتقادات وهجوم معلم الخليفة هشام الثانى [مؤدب]، العالم النحوى (أبو بكر) الزبيدى، وكذلك كتب الفقيه أبى عمر بن لب الطلمنكى، وكذلك عبد الله بن محمد بن أبيض وكتبهم المعادية لمدرسة ابن مسرة.

(ب) مدرسة قرطبة

تجمع مفكرو مدرسة ابن مسرة فى منطقتين رئيسيتين وهما قرطبة وبجّانة (المرية)، حيث انتظموا فى شكل جماعات أو فرق باطنية تحت قيادة إمام يختارونه ويعترفون له بحق القيادة. وقد وصل بهم الأمر أن دفعوا له الزكاة أو العشور المفروضة. وكانت مجموعة قرطبة تتكون - بشكل رئيسى - من العائلة القرطبية التى كانت تتبنى آراء المعتزلة، وهى عائلة أبى الحكم منذر بن سعيد البلوطى (٨٨٦/٢٧٣ - ٩٦٦/٣٥٦)، وكان قاضياً للقضاة فى قرطبة خلال فترة حكم عبد الرحمن الثالث. ومن المؤكد أن منذر بن سعيد قد عرف بعض مبادئ ابن مسرة وآمن بها، ويبدو أن سبب ذلك هو أوجه التشابه بين آراء المعتزلة وفكر ابن مسرة . وقد حكى كاتبو سيرته ما يدل على إعجابه بآراء المعتزلة، ويضيفون أن ثلاثة من أبنائه كانوا ينتمون للمعتزلة ومدرسة ابن مسرة فى الوقت نفسه وهم: الحكم (مات ١٠٢٩/٤٢٠)، وكان يعمل طبيباً وهو مصدر الآراء التى نقلها ابن حزم عن مدرسة ابن مسرة؛ والثانى سعيد، وقد مات أثناء اقتحام البربر لقرطبة (١٠١٣/٤٠٤)، والثالث عبد الوهاب، وقد اشتهر بزهده (١٠٤٤/٤٣٦). أما الابن الرابع فهو عبد الملك، وكان قاضياً للمظالم خلال حكم الخليفة الحكم الثانى، وكان معتزلياً فقط، وقد قتل بأمر من المنصور (عام ٩٧٩/٣٦٩)؛ حيث كان قد اتهم بالمشاركة فى مؤامرة لصالح الأمويين.

(ج) مدرسة بجّانة:

يبدو من المؤكد أن مجموعة مدينة بجّانة قد تكوّنت فى وقت مبكر، لأن من بين الجيل الثانى لتلاميذ ابن مسرة هناك ابن أخت عبدون البجّانى، والذى كان قد سافر إلى المشرق وأقام فى قرطبة. بعد ذلك بسنوات نجد أن نفس إمام مدرسة ابن مسرة - ويُدعى إسماعيل بن عبد الله الرُعينى - كان من جماعة مدينة بجّانة، وكان رجلاً ذا شخصية حيوية وقوية وهو من أصل مُولَّد وعاصر ابن حزم. عاش الرُعينى ما بين

عامى ٩٥٠/٣٣٩ إلى ١٠٤٠/٤٣٢، على أكثر تقدير. ونعرف أنه كان يعيش حياة الزهد والعُزلة، حيث أسلم نفسه فيها لأعمال المجاهدة الخاصة بحياة التقوى. ويمكن أن نفترض أنه قد عاش فى قرطبة ولكنه لجأ - فيما بعد - إلى بيتشينا واختبأ فيها ليتجنب الاضطهاد والمطاردة من قبل فقهاء قرطبة. ومن هنا يمكن التكهن بأنه قد وصل إلى بيتشينا نحو عام ٣٧٠/, ٩٨٠ وقد علّم آراء ابن مسرة لابنه أبى هارون وابنته التى نجهل اسمها، ولكنها اشتهرت بثقافتها الأدبية والفلسفية وبتقواها وتدينها، حيث تزوجت بطبيب يُدعى أحمد كان أيضًا يتبنى فكر ابن مسرة. ولهذا فليس من المستغرب أن يكون أيضا من جماعة ابن مسرة فى بيتشينا ابن قد ولد عن هذا الزواج المذكور ويُدعى يحيى. وكذلك انتمى لهذا الفريق إبراهيم بن سهل من أريولة (أو استجة)، وكان حليفا قويًا لإسماعيل.

(د) شكل الحياة الجماعية لأتباع ابن مسرة :

كان سبب ظهور مواقف تأويلية للآراء الباطنية المنسوبة لابن مسرة هو التفسيرات المتباينة - والتى لا يمكن تجنبها - لأى مجموعة من الآراء أو العقائد، وهو ما أدى إلى حدوث الانشقاق. فقد اعتمد إسماعيل الرُعينى - وذلك لكى يفرض تفسيراته الشخصية - على التأكيد السهل المتمثل فى أنه هو فقط الذى يعرف المعنى الباطنى الصحيح لأفكارالمدرسة، وكذلك اعتمد على سلطته فى أنه هو إمام مدرسة ابن مسرة . وقد أدت بعض الآراء التى تبناها إسماعيل إلى حدوث استنكار من قبل أتباع مدرسة ابن مسرة فى قرطبة مثل الحكم البلوطى وكذلك زوج ابنة إسماعيل - الطبيب أحمد - ويحيى حفيد الإمام. فقد كان إسماعيل يرى أن الله لا يعرف - بأى شكل - ما يجب أن يحدث، وأن ليس على الزاهد المبتدئ الالتزام أو الخضوع لأى قانون، حيث أباح الممارسة الحرة للجنس ومصادرة أموال الذين لا يشاركونه فى آرائه أو طريقة تفكيره ؛ بل وقد يصل الأمر إلى قتلهم.

أما أتباع إسماعيل، وكانوا أناسًا بسطاء لم يعتادوا تلك الأمور الصعبة، فقد فسروا حرفيًا آراء ابن مسرة فى أن الله جواد - رفيعٌ وسامٍ - جدًا حيث لا يمكن أن ننسب إليه أى عمل ولا حتى المعرفى بشكل خالص. وعندما بُولِغ فى تفسير رأى ابن مسرة فى أن العلماء يمكن أن يحققوا أو يكتسبوا درجة من التطهر الكامل ويصلوا إليها، وكانوا يعتبرونها مثل النبوة وذلك بسبب كمالهم الروحى، فقد نسب أتباع إسماعيل إليه أنه يتمتع بنعمة النبوة والقدرة على إظهار الكرامات وفهْم لغة الطير، والذى تبعًا للقرآن (٢٧، ١٦) يمثل علامة على الولاية، فقدسوه واعترفوا بإمامته بل ودفعوا له الزكاة.

ثم تقدم أتباع إسماعيل خطوة أخرى للأمام حيث اعتبروا أنهم هم فقط الذين يحوزون الحقيقة المطلقة، وأن الذين لا يعتنقون أفكارهم يُعتبرون من الكفار، وأنه تبعًا للعقائد التى كانت تأمر بقتل الكفار وإخراجهم وطردهم فقد أكدوا أن لديهم الحق؛ بل إن واجبا عليهم أن يستولوا على حياة وأموال الآخرين. وبالطبع لم يستطع أتباع إسماعيل تطبيق تلك المبادئ، وإذا لم يكن ذلك بسبب عدم وجود رغبة فإنه كان بسبب قلة الوسائل (الأموال)، ولهذا فقد حاولوا تطبيق ذلك فيما بينهم، حيث اعتبروا أن امتلاك الثروات يمثل عقبة فى طريق الكمال وإن على الزاهد أن يمتلك القوت الضرورى فقط. إن هذه المبادئ التى ألزم بها ابن مسرة مجموعة صغيرة، حاول إسماعيل أن يجعلها واجبة على كل الناس، وقد وصل به الأمر إلى أن يقول تبعًا لما ذكره ابن حزم:

" تعتبر كل الأشياء التى يمكن أن تُمتلك أو تحاز فى هذا العالم حرام، وبالتالى ففيما يتعلق بحق الملكية، لا يوجد أى فرق بين الثروات التى يتم الحصول عليها بواسطة العمل والتجارة أو الميراث وبين الأخرى التى تؤخذ غصبًا بقطع الطريق، وهذا لأن ما هو حلال ومباح لكل مسلم هو قوته الضرورى وبغض النظر عن الوسيلة التى يحصل بها عليه".

إن الآراء عن شيوع الملكية كانت على الدوام وسيلة فعالة عند الدعوة واجتذاب الأتباع، ولهذا فليس من الغريب أن يكون لها نفس تلك النتائج فى تلك الأزمنة التى سادت فيها الفوضى والصراعات وعمليات النهب التى صاحبت نهاية الخلافة. وأكثر من هذا - أنها تزداد جاذبيتها - عندما يُضاف إليها انحطاط وفوضى أخلاقيان وجنسيان. يقول ابن حزم " لقد عرفت كشىءٍ مؤكد أن إسماعيل كان يقبل كشىء مباح زواج المتعة الذى يتم التعاقد عليه لفترة زمنية. محددة ". إن هذا الزواج المحدود الوقت - المؤقت - لم يكن شيئا جديداً، ففى الجزيرة العربية السابقة على الإسلام كان هناك شكل من العقد يسمح بوجود علاقة جنسية بسيطة خلال وقت محدد مقابل دفع مبلغ معين من المال من قبل الرجل للمرأة، وعلى الرغم من أن محمداً (صلى الله عليه وسلم) كان قد حرمه، فإنه لم يختف بشكل كامل. ولكى يتم بعث هذا الشكل العرفى من جديد فربما استند إسماعيل إلى نظرية الكمال المطلق للزاهد، والذى ليس لديه أى حاجة إلى أن يخضع للتكاليف الشرعية نظرا لعلو درجته من الكمال، فروحه على درجة عالية من التزكية لدرجة أنها لا تتلوث من أى شىء يمكن أن يكون ضاراً للآخرين.

أيضاً ربما نفى إسماعيل بعث الأجساد والحساب الأخير- يوم القيامة، حيث اعتبر أن البعث الحقيقى للنفس يتمثل فى انفصالها عن الجسد(*). على العكس فإن عالم الخلق هو مجموع كامل وخالد حيث سيستمر للأبد وهو على هذه الصورة ولن يختفى مطلقا أو يدمر. ونظراً لعدم وجود مصادر مباشرة عن إسماعيل الرُعينى، فإنه ليس من الممكن تحديد أوجه اتفاقه مع أراء الإسماعيلية. بل وأكثر من هذا فيمكن أن تكون الشيوعية الجنسية (نكاح المتعة) المزعومة أسطورة أخرى مثل التى نسبت إلى

(*) يقول ابن حزم : إن أبا العاص الحكم بن منذر بن سعيد القاضى أخبرنى عن إسماعيل بن عبد الله الرعينى أنه كان يذكر بعث الأجساد ويقول إن النفس حال فراقها الجسد تصير إلى معادها فى الجنة أو النار . الفصل، ج٤ ص ١٣٨ - ابن حزم - دار الجيل - بيروت ١٩٩٦.

بعض الفرق الشيعية. ويجب الإشارة إلى أننا لم نجد مطلقا - فيما نسب إلى إسماعيل - أى إشارات عن الأئمة المقدسين، سواء أكانوا سبعة أم اثنى عشر، ولا عن على بن أبى طالب.

إن انشقاق إسماعيل وانتشار آرائه بين العامة مثّل تصفية ونهاية لفكر ابن مسرة، لكن التيار الفكرى الذى أوجدته هذه المدرسة لم يختف - تماما- وإنما واصل وجوده؛ حيث تحول إلى العمود الفقرى لفكر الصوفيين الأندلسيين. إن ظهور دول ملوك الطوائف ونشأتها، والعداوة والتنافس بين أمرائها، وتدمير الخلافة، وخروج المفكرين والكتاب من قرطبة، كل ذلك مهد الطريق أمام الفكر الصوفى، والذى كان به قدر كبير من آراء الأفلاطونية الحديثة، بل وفى قرطبة ظهرت مدرسة صوفية مستقلة عن مدرسة ابن مسرة الصوفية المفترضة، والتى أسسها يحيى بن مجاهد الألبيرى (مات عام ٣٦٦/٩٧٧)، والتى كان لها أهمية كبيرة بعد سقوط الخلافة. لكن، فى الجانب الفكرى ستستمر تأثيرات فكر ابن مسرة فيما عُرف فيما بعد بـ "المدرسة الصوفية فى ألمرية ".

هوامش الفصل الأول

(١) Miguel Cruz Hernandez; *El Islam de al'Andalus, historia y su estructura social*,Madrid, 1992, p.9

(٢) المرجع السابق ص ١٧

(٣) إن رغبتى فى عرض هذه الأمور بشكل صريح تفرض على أن أطلب مراجعة كتابى المذكور حول أى تفصيلات، ولو لم أكن أعتقد أن الأحداث والأشخاص كانت على الشكل الذى عرضتها أو شرحتها به لم أكن لأكتب ذلك الكتاب.

(٤) انظر الكتاب التالى:

M. Asin Palacios," Ibn Masarra y su escuela", 2@ ed. En *Obras Escogidas* I, Madrid, 1946

(٥) فى النص العربى لكتاب "طبقات الأمم" الذى نشر فى مجلة المشرق، عدد ١ نوفمبر ١٩١١، ص ٨٥١، يوجد – من وجهة نظرى – خطأ مطبعى كبير، وكذلك غير ظاهر، وذلك لضبط المعنى والسياق، وتبعاً لهذا الخطأ فقد ترجم الأستاذ أسين بلاثيوس الجملة على أنها " فى بعض الأديان". والحقيقة أن الصواب هو "أماكن" وليس "أديان"، حيث إن مؤلفين آخرين بما فيهم سعيد نفسه أشاروا إلى " أعمدة هرقل"، وقد وصل الأمر بابن رشد إلى أن يكتب ويقول إنه رأى واحدة منها قبل أن تدمر.

(٦) نود أن نوضح أن مصدر كل ما قيل عن ابن مسرة حتى هنا هو نصوص كُتاب التاريخ، وقد أكدت نصوص كتاب "المقتبس" – الجزء الخامس، لابن حيّان هذه المعلومات، وقد نقل ابن حيان قرار إدانة أتباع ابن مسرة حرفيًا.

(٧) لقد أعاد أسين بلاثيوس ترتيب فكر ابن مسرة – من جديد – من خلال نصوص ابن عربى وابن حزم وشهادات سعيد الطليطلى وكتب التراجم.

(٨) فى نحو عام ١٩٧٩م أخبرنى الدكتور محمود على مكى بخبر نشر كتاب عن الفكر الإسلامى لمؤلفه محمد كمال إبراهيم جعفر ويحمل عنوان "من قضايا الفكر الإسلامى"، القاهرة، عام ١٨٧٨/١٣٩٨هـ. فى ذلك الكتاب نُشر كتابا ابن مسرة (ص ٣١٠-٣٦٠)، وكان قد أعلن مؤلف الكتاب العثور على هذين الكتابين عام ١٩٧٢. ومن المحتمل أن يكون هذان الكتابان قد ظلا لفترة طويلة بدون أن يلفتا الانتباه، لأن الباحثين

كانوا يعتبرون الجيلى مؤلفًا لهما، وهو خطأ من النساخ حيث كتب ذلك الاسم بدلا من " الجبلى" وهو لقب لابن مسرة لأن حرفى الباء والياء يتم التمييز بينهما عندما يكونان فى وسط الكلمة بعدد النقط، وهما واحدة واثنتان على التوالى. ونظرًا للمشاكل التى عانيت منها فى عينى فى تلك السنوات (ما بين عام ١٩٧٩ إلى عام ١٩٨٣م حيث أجريت خمس عمليات جراحية) وعواقبها فإننى لم أستطع الاستفادة من معلومات الدكتور/ مكى. ولم أتمكن من القيام بعملية المقارنة بين تلك النصوص والنصوص الأخرى التى استخدمها أسين بلاثيوس سابقا إلا فى نهايات عام ١٩٩٢، وذلك عندما تم الانتهاء من تصحيح كتابى عن الأندلس.

(٩) لقد أثبت ناشر كتابى ابن مسرة أن " كتاب الاعتبار" و"كتاب التبصرة" يمثلان [illegible] كتاب واحد. وفى هذه الحالة فإن الأمر لا يعتبر خطأ نساخ وإنما لتشابه معنى الكلمتين "اعتبار" و "تبصره" وقد نشر مؤخرًا الأستاذ/ ى. تورنيرو مقالاً ذكيًا ومناسبًا عن نشر مخطوطات ابن مسرة باللغة الإسبانية وبياناتها كالتالى

" أخبار عن نشر الأعمال غير المنشورة لابن مسرة ".

Noticia sobre la publicacion de obras ineditas de Ibn Masarra, *Al-qantara*, 14, (1993), pp. 47 - 64.

(١٠) يذكر ابن عربى خمسة أسماء: وهم إسرافيل، وجبرائيل، وميكائيل، ومالك ورضوان. ويضيف إليهم آدم وإبراهيم ومحمد. فى مكان آخر فى " كتاب خواص الحروف" يوجد اسم إسرافيل.

(١١) لقد اعتبر أسين بلاثيوس أن العرش هو المادة الاولى - الخام - وقد أيده فى ذلك الجميع وأنا أولهم، وإن كان أسين ربما قد تساءل: هل كان العرش يمثل - قبل ذلك - العقل الكلى ؟

(١٢) فى النصوص المنشورة لا تظهر الأشكال والرموز التى ينسبها إليه ابن عربى: إن الجواهر الخمسة المتمثلة فى الأعمدة الخمسة التى قد تحمل الكون، والذى يرمز إليه ببناء يكون الواحد الإلهى هو سقفه الذى يجمعه ويحيط به، أما الحوائط فتمثل الكائنات المخلوقة وتظهر من الخارج الذات الإلهية الكونية [الجوهر]، والجزء الداخلى جوهر الله الذى لا يمكن إدراك كنهه، ولهذا يخلو من النوافذ ويمكن اختراقه أو النفوذ إليه من خلال الحدس الذى يحدث أثناء حالة الوجد، وذلك من خلال الاحتكاك مع عمود خارجى من نفس مادة الأعمدة الداخلية وهو يتوسط بين الله والإنسان.

(١٣) من الممكن أن يكون ابن مسرة قد استطاع أن يعرف الفكر الإسماعيلى، حيث وصل ذلك الفكر للأندلس على يد الدعاة الباطنية. وإذا تم مقارنة عقائده (آرائه) مع الأخرى التى تم عرضها سابقا حول الشيعة الإسماعيلية المشرقية، سوف نلاحظ ذلك التشابه سواء فى المصطلحات أو الفكر، وأن الجدول الذى حاولت من خلاله أن أضع -- من جديد - تفسيره لعملية الصعود والهبوط الخاصة بالأفلاطونية الجديدة به تشابه ما مع جدول كوربان الذى نقلته فى الفصل الثانى من الجزء الثالث لهذا الكتاب.

(١٤) انظر الكتاب التالي:

M. Cruz Hernandez, "la persecuci?n antimasarri durante el reinado de Abd al'Rahman al'Nasir li Din Allah, seg?n Ibn Hayyan". Pub. En Al'qantara, 2)1981=, pp. 51'67, y 3)1982=, pp. 484

مراجع الفصل الأول

لقد كان هذا الفصل فى صياغته الأولى يحتوى على ١١٤ مرجعا، من بينها المصادر العربية لتاريخ الأندلس. وكما أنه فى المرجع المذكور فى الملاحظة الهامشية رقم ١ تحتوى قائمة المراجع على قسم به ٢١٢ مرجعا خاصة بـ ١٤٣ كتابا مختلفا وفى الجزء الخاص بالمراجع العامة يوجد ٤٦ مرجعا، فإننى أقتصر هنا على المؤلفات التى استعملتها بشكل مباشر فى هذا الفصل والفصول التالية .

624. Asín Palacios, M., *Contribución a la toponimia árabe de España*, 2.ª ed.. drid, 1944.

— Idem, núm. 127, pp. 22, 27-29, 31-38, 40-41, 44-47, 54-92, 94-139 y 179

625. Cruz Hernández, M., *El Islam de Al-Ándalus: historia y estructura de su dad social*, Madrid, 1992.

626. Ídem, «La persecución antimasarrí durante el reinado de 'Abd al-Raḥmā Nāṣir li-Dīn Allāh, según Ibn Ḥayyān», Pub. en *Al-Qanṭara*, Ma 2 (1981), pp. 51-67, y 3 (1982), pp. 483-484.

627. Ḍabbí, A. al-, *Kitāb bugyat al-multamis fī ta'rīj riŷāl al-Ándalus*, ed. F. Co Madrid, 1885, B.H.A., bs. 69, 163, 325 y 1371.

628. Dozy, R., *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andai par les Almoravides*, nueva ed. por Leví-Provençal, 3 vols., Leiden, 1932.

629. Ḥumaydí, A. 'A. al-, *Kitāb ŷaḏwat al-muqtabis fī ḏikr mulwāt al-Ándalı* Cairo, 1386/1966.

630. Ibn 'Abd Rabbihi, M., *Al-'Iqd al-farid*, ed. Bulaq, 1293/ 1876, vol. I, nas 275-324.

631. Ibn al-'Abbār, A., *Kitāb al-takmila li-kitāb al-ṣila*, ed. F. Codera, Ma 1887, B.H.A., bs. 113, 186, 199, 281, 320, 325, 339, 347, 354, 356, 1229 y 1259.

— Ibn al-Aṯīr, núm. 159.

632. Ibn al-Faraḍí, A. W., *Ta'rīj 'ulamā' al-Ándalus*, ed. F. Codera, Madrid, 1 B.H.A., bs. 54, 106, 127, 179, 199, 209, 331, 389, 417, 437, 544, 636, 834, 835, 973, 1036, 1965, 1187, 1202, 1230, 1296, 1329, 1359, 1 1364, 1421, 1452, 1578, 1662.

633. Ibn al-Qūṭīya, *Ta'rīj iftifāḥ al-Andalus*, ed. Gayangos, Madrid, 1886, trad. española de J. Ribera, *Historia de la conquista de España de Abenalcutia el cordobés*, Madrid, 1926.
634. Ibn 'Arabí, M., *Futūḥāt*, El Cairo, 1293/1876, vol. I, pp. 191-194; vol. II, páginas 763-768.
635. Ibn Baškuwāl, A. Q., *Kitāb al-ṣila fī ta'rīj al-a'immat al-Ándalus*, ed. F. Codera, Madrid, 1892, B.H.A., bs. 332, 470, 809 y 816.
636. Ibn Bassām, A. H., *Kitāb al-Dajīra fī Maḥāsin al-ŷazīra*, vols. I (1 y 2) y IV (1), El Cairo, 1358/1939-1364/1944.
637. Ibn Ḥayyān, A. M., *Kitāb al-muqtabis fī ta'rīj riŷāl al-Ándalus*, años 846-8452, vol. II, ed. de Maḥmūd 'Alí Makkí, El Cairo, 1390/1971. Años 888-912, vol. III, ed. M. Antuña, París, 1937; trad. española de J. Guraieb, *Cuadernos de historia de España*, 13 (1950 y ss.). Años 971-975, vol. IV, ed. 'Abd al-Raḥmān 'Alí al-Haŷŷí, Beirut, 1385/1965; trad. española de E. García Gómez, Madrid, 1967. Años 911-941, vol. V, ed. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Subh, Madrid, 1979; trad. M. J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza, 1981.
638. Ibn Ḥazm, A. M., *Kitāb Ŷamharat ansāb al'Arab*, ed. Lévi-Provençal, El Cairo, 1368/1948; trad. de la parte andalusí de E. Terés, *Al-Ándalus*, 22(1957).
— Ídem, núm. 126, vol. I, pp. 3, 24 y 65-69; vol. IV, pp. 80, 198, 200 y 226.
639. Ibn 'Idārí al-Marrākusí, *Kitāb al-bayān al-mugrib fī ijtiṣār muluk al-Ándalus wa-l-Magrib*, ed. G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, Leiden, 1948-1951, [vols. I y II (2)]; trad. francesa de la ed. Dozy de E. Fagnan, Argel, 2 vols.; ed. del vol. III, por Lévi-Provençal, París, 1930.
— Ibn Jaldūn, 'A., núm. 25.
— Ibn Jallikān, Š. al-Dīn, núm. 247.
640. Ibn Jāqān, al-Fath, *Maṭmaḥ*, ed. Istanbul, 1312/1895, esp. p. 58.
641. Ibn Sa'īd al-Magribí, *Al-Mugrib fī ḥulà-l-Magrib*, ed. Šawqí Dayf, El Cairo, 2 vols. 1373/1953.
642. Maqqarí, al-, *Nafḥ al-tīb min guṣn al-Ándalus al-raṭīb wa ḏikr wazīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb*, ed. R. Dozy, Dugat, Krehl y Wright (*Annalectes*), Leiden, 2 vols., 1855-1861.
643. Millas-Vallicrosa, J. M., *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1949, pp. 23-32 y 37-38.
644. Nuwayrí, A. 'A., *Nihāyat al-'Arab fī funūn al-adab*, ed. y trad. esp. de la parte del Mágrib y al-Ándalus de M. Gaspar y Remiro, *Historia de los musulmanes de España y Africa*, 2 vols., Granada, 1917-1919.
— Ṣafadī, S., núm. 277.
— Ṣā'id, A. Q., núm. 194.
645. Sa'rāní, A. al-, *Ṭabaqāt al-ṣūfīya*, vol. I, pp. 59-61, 66-95.
646. Simonet, S. J., *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1887-1903, esp. p. 788.
647. Tornero, E., «Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra», *Al-Qanṭara*, 14 (1993), pp. 47-64.

648. Ŷa'far, M. K. I., *Min qaḍāyā-l-fikr al-islamí*, El Cairo, 1398/1978, páginas 310-360.
649. Yāqūt al-Rūmí, *Mu'ŷam al-buldān*, ed. F. Wustenfeld, 6 vols., Leipzig, 1866-1873.

الفصل الثانى

مرحلة الموسوعات
ابن حزم القرطبى (٩٩٤ - ١٠٦٥)

١ - تأثير رسائل إخوان الصفا

(أ) الرغبة والواقع:

يرى بعض المؤلفين فى موضوع الفكر الإسلامى فى الأندلس أن الفلسفة المشرقية قد وصلت إلى الأندلس فى وقت سابق على المتعارف عليه تقليديًا، وهو النصف الثانى للقرن الحادى عشر. لكن عملية البحث قبل ذلك التاريخ عن فلاسفة محتملين تقدم لنا أسماء دارسين للمنطق فقط وعددهم قليل جداً، وهم أربعة بالتحديد، حيث يُشار إلى أنهم درسوا الفيزياء، وإن كان ذلك من خلال كتاب وحيد مذكور وهو" السماء والعالم" De coelo، ولا يذكر عن أى مفكر منهم أنه قد عرف أفكار الفارابى أو ابن سينا أو مؤلفاتهما. وأول إشارة جديرة بالثقة عن الكندى هى التى تظهر عند ابن حزم، وذلك عند مناقشة قضية خاصة بالمنطق؛ أما الفارابى فيذكره ابن السيد البطليوسى ويستخدمه ويستفيد منه فى معالجة قضايا منطقية. ونص الفارابى المذكور فى كتاب" غاية الحكيم" المعروف فى الغرب باسم ترجمته اللاتينية[1]. " Picatrix لأبى مسلمة محمد المجريطى لا يمكن التعرف

عليه وللأسف فإن هذا المؤلف الأخير - أى المجريطى - يجب أن يستخدم بحذر كبير، حيث يفتخر بأنه قد استخدم مائة وأربعة وعشرين كتابًا لا يذكر عناوينها، ولكن بضاعته الفكرية لا تتجاوز "رسائل إخوان الصفا" وكتاب " الربوبية "(*)المنسوب لأرسطو المزعوم وكتاب"الزراعة النبطية" ومجموعة كتب هرمس وكتاب مختصر عن تاريخ الفلسفة. وعلى العكس، فانه يتفق مع ابن مسرة فى نظرية "الجواهر الخمس"(٢).

(ب) وصول رسائل إخوان الصفا:

ولد سليمان بن حسن - المعروف بابن جلجل - عام ٩٤٣/٣٣١، وهو مؤلف كتاب "طبقات الأطباء والحكماء" والذى - تبعًا لقوله - يعالج فيه ما أسماه الجيل التاسع ويحكى أخبارًا عن أطباء وعلماء أندلسيين . وقد ذكر ابن جلجل أن عملية وصول كتب الطب والعلوم الأخرى إلى الأندلس حدثت فى النصف الأول من القرن العاشر، وذلك أثناء حكم عبد الرحمن الثالث. حيث يقول: "حينئذٍ تيقظ لدى الناس الاهتمام ، حيث ظهر منذ بداية حكمه أطباء مشهورون". والعالم الوحيد الذى ذكر أن له علاقة بالفلسفة هو أحمد بن حكم بن حفصون، حيث يقول عنه إنه "فيلسوف بارز وحافظ على درجة فائقة من الذكاء ، وإنه ذو عقل كبير، وكان فصيحًا كثير الدراسة ويُعرف تعريفات [علم] المنطق." ولا يذكر الفارابى أو الرسائل.

(*) ظهر - فى حركة الترجمة الكبرى من اليونانية إلى العربية فى عهد الدولة العباسية - كتاب سمى كتاب: "أثولوجيا" أى الربوبية ، وترجمه عبد المسيح بن ناعمة الحمصى ونسبه إلى أرسطو فاشتهر باسم أثولوجيا أرسطو ويقال إن الكندى أصلح هذه الترجمة. وقد أدت نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو إلى وجود خلط فى تصوير آرائه . واعتمد الفارابى على هذا الكتاب المنحول فى التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو فى كتابه : الجمع بين رأيى الحكيمين. وقد مر وقت طويل قبل أن يعرف الفلاسفة والمؤرخون أن هذا الكتاب ليس لأرسطو بل هو مجموعة من النصوص المقتبسة من كتاب تاسوعات أفلوطين . راجع مقدمة د. عبد الرحمن بدوى لكتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب . الكويت ١٩٧٧ ، ص ٣ وما بعدها إلى ص ٤٢ . د. مدكور.

أما القاضى أبو القاسم بن سعيد- المعروف بصاعد الأندلسى - (١٠٤٩/٤٢٠ - ١٠٦٩/٤٦٢)، فهو مؤلف كتاب "طبقات الأمم"، وهو كتاب له قيمة كبرى وتوجد به ملاحظات كثيرة تدل على أصالته، ومنها أنه أضاف المفكرين اليهود الأندلسيين وبخاصة ابن جبيرول. أما الأخبار التى يذكرها عن المفكرين الإغريق وبخاصة أرسطو فيبدو أن مصدرها هو المعارف السكندرية. حيث يقول : "إن أرسطو هو القمة التى تتوج الفلسفة الإغريقية. لقد كان آخر علمائها وأعظمهم". إن الفقرات القليلة أو النادرة التى يذكرها صاعد لأرسطو مصدرها كتابا "السفسطة " وتاريخ الحيوان" ، ولا يعرف من الفلاسفة المسلمين الشرقيين إلا الكندى، ولكنه على الأقل يفرق بين العلوم الدينية والفلسفية.

وتبعًا لصاعد فإن الكرمانى- وكان طبيبًا ومهندسًا - سافر إلى المشرق " وعندما عاد إلى الأندلس حمل معه الرسائل المعروفة بـ "رسائل إخوان الصفا"، ولا نعرف إن كان أحد قبله قد أدخلها إلى الأندلس. كان يعرف - بشكل سيئ - الفلك العلمى والمنطق ، لكن فى العلوم النظرية لم يكن له مثيل فى الأندلس قاطبة ". ومع ذلك، فيبدو أن عالم الرياضة مسلمة المجريطى (مات عام ١٠٠٤/٣٩٥)، قد استعمل الرسائل ويبدو أنه أدخل جزءًا أو أكثر منها، وهو ما قد يفسر سواء ما يُنسب إليه من حمله لمختصر مفترض لتلك الرسائل وكذلك اهتمام تلميذه الكرمانى بإدخال ذلك الكتاب كاملاً[٣].

وكما هو معروف فإن مؤلفى "الرسائل" لا يتعاملون بشكل جيد مع الفارابى، على الرغم من تعاطفه - على الاقل - مع الشيعة، لكن مؤلفيها استخدموا فكره. وتوجد نقاط تشابه لا يمكن الشك فيها كثيرًا بين بعض أفكار ذلك الفيلسوف وأفكار الرسائل. وبالإضافة إلى ذلك، فهم لا يبدون شدة مع الفارابى فى حين أنهم يدحضون أفكار الكندى بكل قسوة وعنف ولا يمنحونه حتى شرف ذكر اسمه. وبالتالى، يمكن القول إن الإشارات الأولى عن الكندى كان لها علاقة ما بإدخال المجريطى لبعض أجزاء

الرسائل، حيث إن ما أبداه ابن السيد من اهتمام بمنطق الفارابى وتقدير له - فيما بعد - يعود كثيراً لاعتماد الرسائل النسبى على ذلك المؤلف.

٢- أصول بعض أفكار ابن حزم:

منذ أكثر من خمسة وستين عاماً كتب أسين بلاثيوس يقول:

" إن حالة ابن حزم فقط ربما تكفى لإثبات كيف أن الظروف فى إسبانيا المسلمة فى القرن العاشر كانت مواتية لظهور وتطور تلك الأنواع من الدراسات العلمية التاريخية والنقد الفلسفى للعقائد الدينية.... لقد كان ابن حزم قادراً على الجمع بين ذلك القدر الكبير جدا من المعلومات التاريخية ، ولقد سمحت له روحه النقدية الذكية بتحليل كل العقائد الدينية وكل الأنظمة العقائدية والفقهية والتشريعية فى زمانه والحكم عليها -- وبمعيار شخصى - فى مؤلفاته ."

إن عظمة ابن حزم - والتى تمثلت فى قيمة مؤلفاته التاريخية وجودة كتاباته الأدبية - أدت إلى إهمال دراسة مصادر كتبه وذلك خلال سنوات طويلة. ونحن نعرف اليوم أنه قد استعمل لكتابة التاريخ كتباً شرقية ومسيحية، وقبل ذلك سار فى تأليفه لكتاب طوق الحمامة على نظام كتاب محمد بن داود (٢٥٥/٨٦٨ - ٢٩٧/٩١٠)، وهو "كتاب الزهرة ".

ومن ناحية أخرى، فعلى الرغم من أن الفقه الظاهرى ربما يكون قد دخل الأندلس فى نهايات القرن التاسع أو بدايات القرن العاشر، فإن انتماء ابن حزم للمذهب الظاهرى وتكوينه العلمى على المذهبين المالكى والشافعى يشيران إلى تمتعه بفضول علمى ومعلومات عقائدية رائعة. وتبدو معرفته بعلم الكلام بديهية وواضحة، كما يبين موقفه أمام القضايا ذكاءً كبيراً مقارنة بمواقف الأشاعرة أو المعتزلة. وفيما يتعلق بعلم الأخلاق، فمن المدهش ذلك التشابه الموجود بين "كتاب الأخلاق والسير" وكتاب "تهذيب الأخلاق" لابن مسكويه (مات عام ٤٢٥/١٠٣٠)، بما فى ذلك شكل الحِكَم المجموعة فى

هذا الكتاب أو ذاك. ولهذا فيمكن أن نفترض أن يكون ابن حزم قد استعمل بعض أجزاء الرسائل التى استعملها مسلمة المجريطى، وربما كان هذا هو مصدر نص الكندى المشار إليه. لكنه أيضًا عرف فكر (أبى بكر) الرازى وخصص كتابًا للرد عليه. ولا يجب أن نستغرب شيئا فى حياة رجل استطاع أن يوفق بين مجهوده العلمى الرائع وحياته الغنية بالتجارب والمخاطر.

كان ابن حزم ابنا وحفيدا لموظفين فى البلاط وتلقى علومه فى قرطبة عندما كانت عاصمة للخلافة. وفى منزل والده الغنى جعلت منه الحياة إنسانا عاطفيا وذا علاقات غرامية كثيرة ومتقلبة، ويمكن أن يكون ذلك هو ما أثر على أفكاره عن الحب. لقد كان ابن حزم مخلصًا فى ولائه للعائلة الأموية وقد تورط فى محاولتين من محاولات إعادة سلطة الخلافة، وهو ما جرَّ عليه المضايقات لكنه أثرى رؤيته الواقعية للنظريات السياسية[٤]. كانت مؤلفات ابن حزم كثيرة جدا، وتمثل بعض كتبه التاريخية مصادر أساسية لمعرفة الأندلس وبخاصة البربر الأندلسيين. ويُجب أن نذكر - بالإضافة إلى تلك الكتب - كتبه الفقهية، وتاريخ الدين ومدارس الفكر الإسلامى، وكتاباته عن الأخلاق وكتابه الشهير عن الحب[٥].

٣- الموسوعة العلمية لابن حزم:

(أ) أنواع العلوم ومحتواها:

إن المعرفة العميقة التى كانت لدى ابن حزم عن الموسوعة العلمية فى عصره - وهى الوريثة للتراث الإغريقى - تبدو بوضوح فى أحد مؤلفاته وعنوانه "التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق " حيث رسم خريطة لبنية وعمق المعارف العلمية للأندلس فى النصف الأول من القرن الحادى عشر.

يقول ابن حزم فى تلك الرسالة :" إن علوم الأوائل هى الفلسفة وحدود المنطق التى تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندر ومن قفا قفوهم ؛ وهذا علم

حسن رفيع لأنه فيه معرفة العالم بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه ، إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذى لا يصح شيء إلا به وتمييزه مما يظن عن جهل أنه برهان وليس برهانا، ومنفعة هذا العلم عظيمة فى تمييز الحقائق مما سواها"(*).

٢- علم الحساب وهو أيضًا علم نافع، وحقيقى(صحيح) وحاسم فى استدلاله، ولكن فائدته تتعلق فقط بالحياة فى هذا العالم حيث يُستفاد منه فى تقسيم الثروات(**).

٣- علم الهندسة، وحول هذا العلم عمل الكاتب الذى جمع كتاب إقليدس ومنْ ساروا على منهجه. وهو أيضًا علم جيد وحاسم فى استدلالته. ومبدؤه الأساسى يتمثل فى المعرفة الحدسية للعلاقة النسبية بين الخطوط والأشكال، كل منها مع الآخر. وهذه المعرفة تطبق فى حالتين؛ الأولى ومجالها وصف الشكل الخارجي للأفلاك السماوية والأرض، والثانية رفع الأثقال، والهندسة المعمارية والهندسة الزراعية(***).

٤- علم الفلك، وقد عالجه بطليموس ومن قبله هيباركو Hiparco وبعد ذلك منْ تابعوا طريقهما، وأيضًا آخرون ساروا فى طريق علماء فلك سابقين على الاثنين، من الهنود والنبطيين والقبطيين. وهو علم حاسم فى استدلالته يقوم على التجربة الحسية، ومن ناحية أخرى هو علم جيد من الناحية الأخلاقية . وهدف هذا العلم هو معرفة الطبقات السماوية وحركتها الدائرية وتداخلاتها وحركتها وأبعادها وأحجامها

(*) إلى هنا انتهى نص ابن حزم وباقى الاقتباس من ترجمتنا . انظر ابن حزم - التقريب ص ٩٩ - المترجم

(**) يقول ابن حزم عن هذا العلم " وهو علم حسن، صحيح برهانى، إلا أن المنفعة به إنما فى الدنيا فقط ". انظر رسالة التوقيف - ضمن رسائل ابن حزم ج ٣ - ص ١٣٣ - المترجم.

(***) يقول ابن حزم عن هذا العلم :علم المساحة" وهو علم حسن برهانى، وأصله معرفة نسبة الخطوط والأشكال بعضها من بعض ومعرفة ذلك فى شيئين: فهم صفة الأفلاك والأرض، والثانى فى رفع الأثقال والبناء ." المرجع السابق - نفس الموضع (المترجم)

ومسافاتها ومدار حركتها. وتتمثل فائدة هذا العلم - بصورة خاصة - فى أنه من خلاله نعرف مدى كمال الكون كقطعة فنية والمعرفة الفائقة لصانعه.

٥- الطب وقد عالجه كل من أبقراط وجالينوس وديوقراط Dioscorides ومن ساروا فى طريقهم . هذا العلم يعلم كيفية شفاء الأجساد من أمراضها. وهذا العلم جيد وحاسم أيضا فى استدلالته ولكنه يفيد فقط فى هذه الحياة. بالإضافة إلى ذلك فلا يمثل أمرا عامًا نظرًا لأنه فى كثير من الأحيان نرى أن سكان المناطق الصحراوية يشفون من أمراضهم بدون طبيب ويتمتعون بصحة طيبة بدون أى علاج مثل الذين يستعملون الأدوية؛ بل وأفضل منهم(٦).

وقد تلقى العرب هذه العلوم من الإغريق، ولكن أصلها يعود إلى المعرفة التى وهبها الله للإنسان وتعتمد أهميتها ودرجتها على فائدتها بالنسبة للحياة الكاملة للإنسان. ويجب أن يبدأ الإنسان فى دراستها وتلقيها بعد أن يكتسب اللغة من خلال القراءة والكتابة بالإضافة إلى الأدب والفيزياء والفلسفة [علم التوحيد- الألوهيات].

(ب) تقسيم العلوم:

إن كل المعارف يمكن تقسيمها إلى علوم خاصة بشعب ما وعلوم عامة لكل البشر وعلوم مختلطة، وذلك تبعًا للجدول التالى:

- علوم خاصة بكل أمة
  - علم العقائد
    - التفسير
    - الفقه
    - الحديث
    - علم الكلام
  - التاريخ
    - الخارجى
    - الداخلى
  - فقة اللغة
    - علم القواعد
    - علم المعاجم
- الرياضيات
  - الحساب
  - الهندسة
  - علوم المساحة
- علوم عامة كونية
  - الطب
    - الروحى أو الأخلاقى
      - علم الطباع
      - التشريح
    - الجسم
      - الجراحة
      - العلاج الإكلينكى والنظافة
  - الفلك
- المعادن
- علم النباتات
- علم الحيوانات
- الفلسفة
  - الحسية
  - العقلية
    - الفيزيقيا
      - علم الكون
      - الميكانيكيا
    - الميتافيزيقا
- العلوم المختلطة
  - البلاغة
  - الشعر
    - قواعد الشعر
  - تفسير الأحلام

وكما أن ابن حزم قد أشار فى مواضع عديدة من مؤلفاته إلى تقسيم أرسطو للمعارف، فإنه فى هذه الحالة قدم تقسيمه الخاص (وهو يذكرنا بالنظام الخاص بنظام العلم للقديس إيسيدورو) وذلك انطلاقا من الوضع الاجتماعى والتاريخى للمعرفة فى ثقافة عصره. وفى هذا الصدد فقد كان ابن حزم يعرف التطورالرائع للعلوم الدينية والعلم اللغوى والتاريخ فى الإسلام والفروق الموجودة فى هذا المجال مع العلوم الدينية لليهود والمسيحيين، وكذلك خصوصيات تواريخ شعوب أخرى وآدابها. وبنفس الطريقة يشرح بعض أوجه التجاهل ، والتى لا يمكن تبريرها لأول وهلة، لبعض العلوم مثل علمى الاقتصاد والسياسة، ولم يوضح كيف يكون علم الاقتصاد والسياسة جزءا من علم الإهيات أو العقائد. وتدفع الغاية العملية ابن حزم فى تقسيمه للعلوم لألوان من التعسف غير العلمى مثل تقسيمه للطب إلى طب النفس (الأخلاق) وطب الجسد، وبهذه الطريقة يخرج الجانب الأخلاقى من الفلسفة [أخلاق الفلسفة]، وذلك كما فعل هو نفسه فى كتابه عن الأخلاق، "كتاب الأخلاق والسير". وعلى هذا، فإن ابن حزم يعتبر أن كل المعارف فى زمنه تتساوى فيما بينها بشكل كامل ويقسمها تبعا لقيمتها العملية المتمثلة فى فائدتها بالنسبة للإنسان ككائن متدين.

(ج) مبادئ المعرفة :

من بين العديد من العلوم الفلسفية عرف ابن حزم علم المنطق وعلم الميتافيزيقا وعلم الفيزياء، وإن كان قد عرف العلمين الأخيرين بشكل عابر، كما اعترف أيضا بجهله فى علم الرياضيات . وقد اتبع ابن حزم فى المنطق ونظرية المعرفة طريقة المشائين الشرقية. أما ما قدمه فى المنطق فيقتصر على مختصرٍ عن مدخل فى هذا العلم يعالج فيه المصطلحات والآليات المنطقية [والمناهج]، ومعرفته فى هذا المجال تعتبر محدودة. ولكن ابن حزم – فى مقابل التيار الأفلاطونى الحديث – يرى أن النفس الإنسانية عندما تتحد بالجسم لا تكون لديها أى معرفة، وأن الإنسان عندما يولد لا تكون لديه أى فكرة، ويتمتع فقط بالحس والحركة الإرادية والحواس [الملكات] النباتية

فقط. وعندما تتطور النفس فإنها تكتسب القدرة على التمييز والتى من خلالها نفهم ما تستقبله الحواس الخمس، ومعرفة الحقائق الفكرية البديهية بصورة مباشرة. ويعتبر أن المبادئ الاولى، وهى الحقيقية فى ذاتها ولا تحتاج لبرهنة، هى نقطة الانطلاق لكل عملية استدلال.

ناقش ابن حزم أيضا موضوع الكليات وذلك عند معالجته للقضية اللاهوتية التى تتمثل فى ما إذا كان الاسم يمثل الشىء المُسَمى أو لا - أى الذى يسميه. ونظراً لميل ابن حزم للإجابة بالنفى، فهو يرى أن الأسماء ما هى إلا تعبيرات ذات معنى ومختلفة ومتباينة للأشياء المسماة وتستخدم بهدف أن يتفاهم المتكلمون بشكل متبادل، بمعنى أن كلا منهم يجعل الآخر يفهم الأفكار التى يرغب فى التعبير عنها، ويميز فيما بينها. لكن يوجد علاقة بين الاسم والشىء المسمى (به)، ولهذا فإن الكليات لا يمكن أن تكون حالات أو أشكال ذوات ممكنة كما قال بذلك الأشاعرة. يقول ابن حزم إن الكليات إذا كانت لا تعبر عن الأشياء الحقيقية فإنها تمثل أوجه نقص، وإذا كانت تخص الأشياء الحقيقية فإنها إما أن تكون حقائق عقلية أو مقصودة فى الذهن(ذهنية) أو تكون هذه الأشياء نفسها . وفى حالة كونها حقائق عقلية فسيكون لها علاقة حقيقية بها من خلال الأفكار الذهنية أو المقصودة.

٤- التوافق بين العقل والإيمان بوصفه طريقا للمعرفة الإنسانية:

(أ) الموقف الإنسانى تجاه المعرفة:

إن عمق علم ابن حزم ومعرفته تبدو بوضوح - فى المقام الأول - عندما نحاول تقرير - وضع - موقفه أمام قضية المعرفة. فلدى البشر فى قضية المعرفة موقفان متضادان: فبعضهم يرفض أى نوع من المعرفة العلمية ويكتفى بالعقيدة الموجودة فى الوحى المنزل دون خضوع لفحص العقل ، أما الآخرون فيبالغون فى تقدير المعارف التى تم الحصول عليها بواسطة العقل. وينتمى للفريق الأول العامة الذين يتقبلون

العقائد بقوة وتستريح قلوبهم وقد أسلموا أنفسهم للإيمان، بدون أن يشعروا بأى رغبة أو ميل للبحث عن أدلة أو حجج وبراهين عليها. إن هذا الموقف البدائى والأولى لدى الإنسان هو الذى تبناه ابن حزم نفسه عندما كان لا يفهم طرق الاستدلال المنطقى. وبعد ذلك يبين قائلا : "واستطعت – بفضل الله – أن أستوعبها ، ولكن لم تزد – ولو بمقدار مثقال ذرة – فى يقين إيمانى السابق، بل وأكثر من هذا، فقد جعلتنى أعرف ما كان الله قد هدانى إليه – فى السابق – بفضله من خلال طريق الحقيقة."

إن موقف ابن حزم يمثل رد فعل فى مقابل جمود الفقهاء الذين كانوا ما يزالون يشعرون بالثقة فى طرق دراستهم التقليدية:

"يرددون كما لو كانوا آلات – بطريقة آلية– كلمات النصوص بدون أن يفهموا معناها وبدون أن يهتموا بفهمها ، وربما يكرسون جهدهم لدراسة قضايا شرعية ذات طابع خاص، ولكن بدون أن يلجأوا إلى مصادر النصوص لكى يبحثوا فيها عن أدلة فتاواهم أو أحكامها، لأن الشىء الوحيد الذى يشغلهم هو المحافظة على قدرهم ومكانتهم الاجتماعية، أو يكرسون وقتهم لرواية آثار لا يصدقها عقل. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه المدرسة تدين وترفض كل لون من ألوان الاستدلال المنطقى، ولكى تبرر حقدها فإنها لا تتوقف عن القول: إن الجدال قد حرم علينا. وأنا أود أن أعرف منْ الذى حرمه".

فالإنسان المتعلم [أو المتفقه] يحتاج إلى التكوين العلمى للعلماء.

"إن العلماء يكرسون باكورة ذكائهم للرياضيات ويبدءون تكوينهم العلمى بالدراسة العميقة لمعرفة خصائص الأعداد. ثم بعد ذلك يتجاوزونها – بالتدريج – لدراسة مواقع النجوم والشكل الخارجى للأفلاك السماوية، وكيفية حدوث حركة الشمس والقمر والمجرات الخمس، وكذلك تداخل (أفلاك) مدارات الشمس والقمر، وطبيعة الأجسام السماوية والنجوم الثابتة، والمسافات التى بينها ، وبعدها عن الأرض، وأحجامها وكل المظاهر والأعراض الفيزيائية والمناخية الأخرى. يضيفون إلى ذلك قراءة بعض كتب

الإغريق والتى يحدد فيها القوانين التى تحكم عملية الاستدلال العقلى، وأيضًا يخلطون مع ذلك دراسة بعض نظريات الفلاسفة حول علم النجوم، والتى تعتمد على أن كلا من النجوم والأفلاك السماوية لديها نفس عقلانية، وأنها تتحكم فى مظاهر العالم الارضى. وبالطبع فإن أتباع تلك المدرسة يتمكنون من استنتاج بعض الفروض الصحيحة – من الجزء الأكبر من الأشياء التى درسوها –، والتى تم الاستدلال عليها بطريقة منهجية قاطعة ومن خلال الأدلة الضرورية والبديهية."

ومع ذلك، فإن هذه المعارف العلمية – والتى من خلالها نستطيع أن نعرف العلوم التى كانت تعرف على أنها علوم فلسفية فى عصر ابن حزم – إذا لم يقابلها ويوازنها تكوين عقيدى – إيمانى – عميق، فإنها يمكن أن تقود إلى نوع من اللامبالاة الدينية.

(ب) حدود المعرفة العقلية:

ويقوم ابن حزم – فى مقابل هذين الموقفين المتناقضين السابقين – بعملية جمع بين التكوين العلمى من ناحية والمعرفة العقلانية للإيمان من ناحية أخرى. وفى مقابل الفقهاء، يدافع عن ضرورة وأهمية المعرفة العقلية، والتى يعتبرها مفيدة " لإثبات وحدانية الله وقدرته العظيمة وكذلك، فهى مفيدة جداً للقيام بعملية نقد للمعارف الإنسانية." أما الفلسفة، فليست عديمة الفائدة أو معارضة للدين بل هى طريق يقود إلى حيث يوجد الإيمان:

" الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غير هو الغرض من الشريعة(*).

(*) ابن حزم ، الفصل – المجلد ١ – جزء ١ – ص ٩٤. (المترجم).

إن الفلسفة تؤدى إلى البديهية الخاصة بأن كل علم صحيح هو ذلك الذى يأتى من خلال شهادة الحواس ومن بعض المبادئ البديهية فى ذاتها، ويُضاف إلى ذلك البديهية غير المباشرة الناتجة عن الاستدلال العقلى ، ومن خلال ذلك يتحقق القبول العقلى، والذى تضمنه القوانين المنطقية.

ويمكن للعقل الإنسانى أن يقدم الدليل على موضوعية - وصحة - علمنا. وهذا العلم يبين لنا أن العالم طارئ ومخلوق ومؤقت ومتناه، وعلى هذا، فهو يحتاج لمبدأ أول خالق وأوحد ووحيد: الله، ذات كاملة بلا حدود ومكتف بذاته - صمد - ويفوق الوصف ، والذى يمكن أن يظهر- وبالفعل قد ظهر- للبشر من خلال الوحى. ولكن العقل، الذى يكشف لنا عن وجود الله، لا يمكنه الوصول إلى جوهره.

(ج) ضرورة الوحى:

وكنتيجة لطبيعة العقل العاجزة عن التعمق فى جوهر الله الفائق الوصف والتعرف عليه والدخول فيه، يناقش ابن حزم قضية وجود وحى يمكن أن يلغى الهوة العميقة بين الكائن المتناهى والكائن اللامتناهى، وهل يعتبر هذا الأمر ممكنا وضروريا وموجودا بالفعل . ويرى ابن حزم أن الوحى يعتبر أمرًا ممكنًا لأن العقل يخبرنا أنه لا توجد أدنى غضاضة فى أن ننسب مفهومه لله، وإذا كان الله يستطيع أن يفعل كل ما يريد، فإنه لا يوجد ما يمنع من أن يظهر حقيقته - شريعته- لمنْ يريد ومتى يريد. بالإضافة إلى ذلك فإن الوحى يعتبر أمرا ضروريا:

"إننا نعلم على وجه اليقين أنه من المستحيل على الإنسان تحصيل العلوم والفنون، وذلك إذا اعتمد فقط على قواه الطبيعية وبدون اللجوء إلى التعلم. فمثلاً، الطب وكذلك الأمزجة الفسيولوجية والأمراض - العلل - وأسبابها، بكل تنوعها المتعدد، وكذلك اختراع العلاج المناسب والشفاء من كل واحد منها من خلال العقاقير أو الأدوية. وأيضًا الفلك واللغة، وفنون وأدوات - آلات - الزراعة وتربية الماشية والصناعة والتجارة."

ومن ناحية أخرى، فإن الله يريد أن يعرّف كل البشر ما لا غنى لهم عنه لكى تتحقق لهم النجاة، ولما كانت الأغلبية لا تستطيع معرفته بواسطة العقل، فإنهم يجب أن يعرفوه من خلال الوحى. وهذا الوحى موجود بالفعل ويشتمل عليه القرآن، وتدل عليه معجزات الرسول وصحة القرآن الكريم وصحة الإسلام، التى تثبت من خلال الدليل التاريخى، وأحاديث المسلمين وتاريخ الكفار ونقل ذلك من خلال سلسلة رواة صحيحة.

ووجود كل من الوحى والعلم العقلى معا، يؤدى إلى طرح قضية العلاقة بينهما وحدود كل منهما. ولم يعرف ابن حزم الاتجاه التوفيقى لكل من الفارابى وابن سينا، وإنما عرف مواقف وآراء المعتزلة والأشاعرة، وقد ثار ضدها. حيث يقول ابن حزم إن بين الله والمخلوقات توجد هوة أنطولوجية Ontologica، وإن تطبيق المقارنة والتشابه بين الله والمخلوقات يعنى مشابهة أو مساواة بين الخالق وبين ما هو مخلوق، وعليه، فإن العقل لا يمكنه التدخل بأى شكل فى هذه القضية:

حيث يقول ابن حزم " إن الحقيقة فى قضية أسماء الله وصفاته تتمثل فى التأكيد على أن الحقائق الوحيدة الإيجابية الموجودة هى الله ومخلوقاته. وكل الأسماء والصفات التى لا يحددها الله نفسه حرفيًا فى وحيه كأسماء خاصة به لا يجوز لأحد على الإطلاق أن ينسبها له؛ وعلى العكس، فكل ما صرح به الله حرفيًا هى أسماء حقيقية– صحيحة ويجب علينا جميعًا أن نقبلها ونؤمن بها، على أن نعترف فى الوقت نفسه أن ما تعنيه تلك الأسماء يخص الله فقط. ونحن لا نعتقد أننا مجبرون على أن لا نجيز تسمية الله بأى اسم من خلال مشابهته بالأشياء المخلوقة."

ويدافع ابن حزم عن أن الإنسان مخيّر: إن الله يكون رحيمًا وعادلاً "حتى ولو تخلى وأهمل كل الإنسانية، حتى ولو خلقهم مثل الكائنات غير العاقلة". والعقل الإنسانى لا يصلح قاضيًا يحكم ويقرر ما تتضمنه رحمة الله وعدله، وكذلك ليس له الحق فى أن يؤكد أن الله يجب عليه أن يعمل الخير ولا يعمل الشر. ويجب على العقل أن يفسر النصوص المنزلة التى تتحدث عن المخلوقات بشكل لا يتناقض مع الحقائق

المنطقية. أما النصوص التى تتحدث عن الله، فيجب على العقل أن يقتصر على قبولها. إن الحقيقة المنزلة لها معنى واحد فقط: وهو الحرفى - الظاهرى- وذلك بالكيفية التى يفهمها عقل كل واحد منا، ولا تحتوى على أى معنى خفى - باطنى- ولا تحتاج إلى أى مرشد يكشف لنا معناها الداخلى. والأمور الأخرى هى امتداد غير طبيعى وتعسفى للوحى سواء الاتجاه الذى يقوم على الاعتماد على الأثر الخاص بالفقهاء، أو التفسير المجازى للمعتزلة والباطنية.

٥- الأفكار الأنطولوجية Ontologicas لابن حزم:

(أ) الفرق بين الجوهر والوجود:

إن تحليل القضايا اللاهوتية قد دفع ابن حزم لمناقشة بعض المشاكل الوجودية. حيث بدأ بالتأكيد على الفرق بين الجوهر والوجود، وأشار إلى أنه على العكس مما فى حالة الذات المخلوقة حيث يمثل الوجود مظهراً خارجياً زائدا على الجوهر ، ففى حالة الله يتمثل جوهره فى نفس وجوده. وفى الأشياء المخلوقة يختلف الجوهر عن الوجود لأنه يوجد فرق بين الأعراض:

يقول ابن حزم : " وقضية : ما الشىء - ماذا يعنى الشىء ؟ تختلف عن قضية كيف يكون الشىء ؟ إن ما هو مسئول عنه فى الحالة الأولى يختلف تمامًا عما هو مسئول عنه فى الحالة الثانية، ومن ثم تكون الإجابات المعطاة فى كل من القضيتين مختلفة تماما فيما بينها ؛ ويتعلق السؤال الأول بجوهر واسم الشىء أما الثانى فيسأل فقط عن حالته وكيفية ذاته وأعراضه ".

ونصوص ابن حزم تسمح بأن يستنتج منها الاختلاف (بين الجوهر والوجود). وتعبير " يختلف تمامًا" أو "يختلف على الإطلاق"، الذى يستعمله ويطبقه على الجوهر والوجود تشير إلى أنه كان قريبًا من ذلك. وبكل تأكيد، ربما كان بإمكانه أن يقبل

بتفرقة شكلية مع وجود دليل حقيقى، كما سيقول المفكر اسكوت فيما بعد . لكن الوجود الذى يقصده ابن حزم ليس هو الذات، وهو الوجود المحض، وإنما الوجود المحدد الذى قد تحقق (أنّيا).

(ب) الجوهر بوصفه جسماً:

يرى ابن حزم أن الكائنات (الذوات) المخلوقة تنقسم إلى جوهر وأعراض، ويستخدم الأول وهو الجوهر- ويفيد- بوصفه حاملاً للأعراض ويعتبره يتمثل فى الجسم، ولهذا يرفض أن الله والصورة المنفصلة (المفارقة) يمكن أن يكونا جواهر. وكل من الصورة والعقل هما من الأعراض، فالأولى تتعلق بالجسد والثانية تتعلق بالنفس، وحتى المادة لا يمكن أن تكون جوهراً. والنوع والفصيلة والفرق هى لوازم جوهرية ، حيث تصاحب دائمًا الجوهر ولكنها لا تمثل جواهر منفصلة (مفارقة). أما فيما يتعلق بالأعراض فإنها لا تبقى بذاتها وإنما بفضل الجوهر الذى يعمل لها كحامل، ويمكن أن تكون الأعراض أفعالا للأعضاء أو عمليات لها، على الرغم من كون تلك الأفعال شيئا خاصا بتلك بالأجسام. وإن الجسم يتجاوز كونه حصيلة للأعراض الخاصة به، لأن له خصائص خاصة به لا تعتمد على الأعراض. والأجسام غير قابلة للاختراق، وعملية الاختراق المتبادلة التى تحدث بين الأعراض وجوهرها أو الأعراض فقط، يمكن أن تكون على ثلاثة أشكال:

"١- أن يتخلى أحد الجسمين فقط عن صفاته الخاصة ويحمل صفات الآخر.

٢- أن يتخلى كل منهما عن صفاته الأساسية الخاصة به، لكى يتحلى كلا الجسمين بصفات جسم جديد ومختلف - مغاير-أخر.

٣- ألا يتخلى أى جسم منهما عن صفاته وإنما يبقى كل منهما كما هو".

هذه الأنواع الثلاثة تخص ما يعرف اليوم بتحلل وتركيب وتوليف ومزج. ويمكن أن يوجد فى الأجسام عناصر ذات طابع خفى وكامن، مثل العصير فى العنب، وعندما يتم استخراجه من الجسم يفقد الجسم خصائص الأشياء المستخرجة، أو ربما بشكل فعلى وضمنى مثل النار فى الصوان أو فى الزند .

والحركة تعتبر من الأعراض التى لا نراها بشكل مباشر وإنما من خلال العلاقة مع الأشياء المتحركة، وتنقسم إلى ضرورية وحرة. الحركة الحرة هى الخاصة بالكائنات الحية وتتميز بأنها تتم فى العديد من الاتجاهات وبدون الالتزام بإيقاع ثابت، أما الحركة الضرورية فتنقسم إلى طبيعية وعنيفة، وهذا النوع الأخير يتولد فى الفاعل بدون تفكير مسبق أو افتراض. والحركة الطبيعية هى الخاصية – الملكة – التى يمنحها الله لكل كائن تبعًا لطبيعته.

(ج) طبائع الأجسام:

إن العمليات التى تقوم بها كل الذوات المخلوقة تحدث من خلال كل القوى الطبيعية التى تمثل الصفات الجوهرية للذوات – الكائنات، وتمثل عملية اختفائها تدميراً للذات.

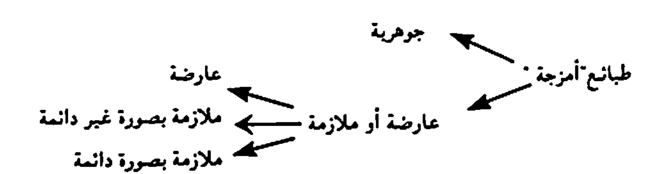
" هذه الصفات الاساسية تتمثل – إذن – فى طبيعة كل كائن. لكن توجد صفات أخرى يمكن تصور اختفائها من الفاعل الذى يحملها، بدون أن يعنى ذلك تميزاً للفاعل أو أن يكون من غير المقبول تسميته باسمه الخاص به. وهذا النوع الآخر من الصفات ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام:

١– صفات يعتبر اختفاؤها الحقيقى شيئًا مستحيلا مثل صفة أن يكون الانسان قزمًا ..إلخ.

٢ – صفات من الممكن اختفاؤها الحقيقى، ولكن ببطء، مثل صفة الأمرد.

٣- صفات من الممكن اختفاؤها وبسرعة مثل الخجل عند الحياء."

وطبائع الأشياء يمكن ترتيبها وأن تأخذ الشكل التالى:

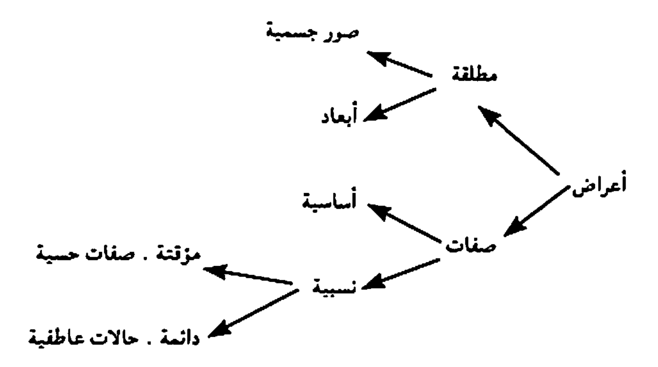


(د) الأعراض:

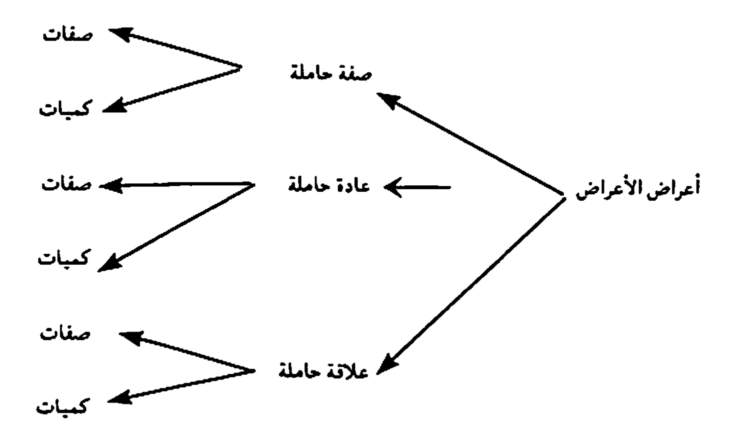
كذلك يمكن أن يكون للأعراض العديد من الأنواع :

" توجد بعض الأعراض التى لا تختفى من الكائن الخاص بها - الملتصق بها، ولا يمكن تخيل اختفائها حتى لو هلك ذلك الكائن، إذا افترضنا ذلك ممكنًا، مثلاً الصورة الكلية أو الطول أو العمق. كذلك توجد أعراض أخرى لا تختفى أو تتوقف، كذلك لا يمكن تخيل اختفائها من الكائن الذى يتصف بها أو توجد به، وإنما يحدث ذلك عند هلاك الكائن، مثل صفة السكر التى توجد فى الخمر. وكذلك توجد أعراض أخرى لا تختفى إلا عند هلاك الكائن وإن كان يمكن تصور قبول اختفائها - مع ذلك - بدون هلاك الكائن، مثل اللون الأزرق فى الجسم المزرق ... كذلك توجد أعراض أخرى، فى حالة توقف الكائن الذى توجد به يستمر بقاؤها خلال وقت قصير أو طويل، مثل سواد الشعر. وهناك أعراض أخرى تختفى بسرعة مثل ظهور ملامح الحياء. ومن بين الأعراض ما يختفى بسرعة كبيرة لدرجة أنه لا يمكن تحديد الوقت المحدد لاستمرارها أو بقائها فى الكائن، ولا يوجد من هذا النوع إلا عرض واحد وهو الحركة."

وهكذا فالأعراض يمكن ترتيبها على الشكل التالى:



كذلك يقبل ابن حزم الأعراض التى تحمل أعراضًا أخرى، مثل صفات - الصفات (أحمر فاقع، أخضر غامق) صفات العادات والكميات ذات العلاقة:



وعلى العكس، فعدم وجود العرض أو الصفة - أو غيابها- ليس له هيئة إلا وجود ذلك الأمر فى الذهن فحسب، وهو الذى يمنحها التعبير اللفظى أى الاسم، مثلما يحدث فى حالات الألفاظ التى تدعى بها العنقاء وغيرها من الحيوانات الأسطورية.

حيث يقول ابن حزم: " إن كل اسم من الضرورى أن يكون له وجود حقيقى أو أن لا يكون له.... فإذا كان له شىء حقيقى خاص به فهو عبارة عن كائن أو شىء. وإذا لم يكن له فإن ما نفعله هو إعلان عدم وجود الكائن". ولا يوجد أى فرق بين أن أقول إننى أرغب فى لا شىء أو أننى لا أرغب فى أى شىء، لأن العدم لا يمثل شيئا، لأن "شىء" يعنى ذات والعدم لا يمكن أن ننسب له صفات الكم والكيف، ولا يمكن إدراكه بشكل مباشر. حتى الله نفسه لا يمكنه أن يعرف بشكل مباشر العدم، حيث قد يدخِل ذلك فى علمه اللاشىء (العدم) ، وهو أمر يحمل تناقضا.

٦- وجود الله وجوهره وأسماؤه

(أ) أدلة وجود الله:

وضع ابن حزم فكره العقدى معتمداً على الداعمة المزدوجة الخاصة بموقفه العقدى التوفيقى وأفكاره عن الوجود **Ontologicas** التى عرضناها سابقا. ذلك الفكر ينطلق من رسالة حول وجود الله والذى تم التدليل عليه بثلاثة أنواع من الأدلة وهى : الدليل الأول هو الحاجة إلى محرك أول، والثانى ويتمثل فى الطابع العارض لكل ما هو مخلوق، أما الثالث فهو نظام الكون. فكل ما نراه يتحرك ويتغير يقوم بذلك بواسطة ذات أخرى تنقل له الحركة، وليس له معنى أن يُعتقد أن العالم يتحرك بذاته أو من خلال حركة ذاتية، وهكذا يجب أن يتحرك من خلال ذات أخرى مختلفة عنه: وهى الله. وكل الأشياء المخلوقة يمكن أن تكون أو لا تكون، بدون أن يكون أى منها ضرورياً؛ وأن مجمل ما هو مخلوق يدل على وجود فنٍ أو صنعة ما، والأعمال الفنية تتطلب وجود صانع ينفذها كما يريد ويحسبها ويحصيها بثقة ودقة لدرجة لا تجعلها تتناقض مع الأهداف الموضوعة من أجلها. إن هذا الصانع هو منشئ كل ما هو مخلوق، إنه الذات الأولى والوحيدة والذى لا يشبه أيًا من الأشياء التى خلقها.

(ب) أسماء الله/ الصفات الإلهية:

بعد أن يثبت ابن حزم وجود الله فإنه يضع الخطوط العامة الجدلية لمختصر لاهوتى فى خمسة فصول- أبواب -:

١- الله.

٢- القضاء والقدر والعناية، و"حرية الاختيار".

٣- الإيمان.

٤- الحياة الآخرة.

٥- الإمامة.

ويرى أسين بلاثيوس أن الطريقة التى استخدمها ابن حزم أفضل من طريقة القديس توماس الأكوينى، حيث يقول:

"يعالج ابن حزم هذه القضايا الخمس الرئيسية والقضايا الأخرى التى تتفرع عنها حيث يعرض - فى البداية - آراء الفرقة أو الفرق المخالفة التى ترفض تلك القضايا أو تحرفها من خلال النصوص، وبشكل موضوعى، ثم بعد ذلك يقدم الأدلة القرآنية والأحاديث والآراء الفلسفية التى يعتمد عليها أولئك الهراطقة فى تأييد مواقفهم، ثم بعد ذلك يقدم رأيه الشخصى المعارض ويثبت شرعيته وصحته، ثم فى النهاية يفند البراهين التى استخدمها الهراطقة".

وكما بُيِّن فى السابق عند إثبات وجود الله، فإن رسالته عن الله "De Deo" مخصصة بالكامل لمناقشة قضية الجوهر الإلهى، حيث ينطلق من "استحالة" تجسد الله - وطبيعته، التى لا يضمها جسد. فالله لا يكون جسداً، وليس له أبعاد ثلاثية، مثل الأجسام الأرضية، كذلك ليس فراغا بسيطاً، ولا يمكن أن نصفه بأى صفة -

اسم. لكن القرآن يذكر بشكل واضح سبع صفات إلهية: العلم والإرادة والقدرة على كل شيء والكلام والحياة والرؤية والسمع(*).

ولكي يتخطى ابن حزم العقبة السابقة فإنه يطبق منهجه الظاهري الذي يقوم على مبدأ التعامل الحرفي مع النصوص الخاص بالمذهب الظاهري، حيث يقول إن مصطلح "صفة " لا يذكر في القرآن للإشارة إلى الله، بمعنى أن ما يعنيه القرآن الكريم – وهو الكتاب المقدس – باستخدامه لتلك الألفاظ ليس له علاقة بأي شكل مما نفهمه نحن عنها. فمثلاً الله هو العلم، لكن العلم الإلهي يمثل شيئًا واحدًا وأبديًا، ولا يتغير وهو مكتف بذاته، ولا يحتاج للأشياء ليحدث أو ليظهر ويبدو ويعلن؛ وعلى العكس من ذلك فإن المعرفة الإنسانية هي نتيجة للعلم الإلهي الذي يتمثل في ذات الله، أو الله ذاته. كذلك لا تمثل الإرادة صفة، فالله يريد بعض الأشياء ولا يريد أشياء أخرى وما يريده الله فإنه يخلقه، ولا أكثر من ذلك، والله لا يسمى بسخي أو كريم لأنه لم يسم نفسه بهذا.

(*) لا تنحصر الصفات في سبع صفات أمهات كما هو قول جمهور الأشاعرة، وبعض الأشاعرة يضيف إليها صفة سابقة هي صفة الإدراك ، أما ابن حزم فلا يتحدث عن الصفات، بل إنه يرى أن ذلك محال لا يجوز" لأن الله تعالى لم ينص – قط – في كلامه المنزل على لفظة الصفات ، ولا على لفظة صفة ، نعم ، ولا جاء ذلك عن أحد من الصحابة – رضي الله عنهم ، ولا عن أحد من خيار التابعين ... وما كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به . ولو قلنا إن الاجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده ، بل هي بدعة منكرة " (الفصل ٢ /١٢٠ ، ١٢١) ويستخدم ابن حزم – بدلا من لفظ الصفات – لفظ الأسماء ، وهي ليست محصورة في سبعة ولا عشرة ، بل إنها تسعة وتسعون اسما . وعلينا أن نسمي الله بما سمى الله به نفسه .(الفصل ٢ / ١٢٤، ١٣٩، ١٤٩) ولا يؤدي إطلاق الأسماء التي سمى الله بها نفسه أو سماه بها رسوله صلى الله عليه وسلم إلى إطلاق الصفات من هذه الأسماء نفسها إلا إذا كان الشرع قد نطق بها ، ولذلك لا نقول إن له ارادة ولا إنه مريد، لأنه نص (الفصل ٢ /١٧٧) ولكننا نقول بالوجه والعين واليد والجنب ونحوها مما جاء في القران والسنة الصحيحة (الفصل ٢ / ١٦٦) وإذا قيل سميع وبصير فلا يصح أن يقال إن له سمعا وبصرا وهكذا، والمسألة – في جملتها – تحتاج إلى تفصيل لا يتسع له المقام ، لكنها – في كل الأحوال – ليست بهذه البساطة التي تبدو في كلام المؤلف. د. مدكور.

والله أيضًا قادر " على كل شيء قدير" لأنه يستطيع فعل كل الأشياء حتى تلك التى تبدو لنا مستحيلة، سواء أكان وجه استحالتها نسبيًا (مثل أن يُظهر لحية فى وجه طفل عمره ثلاث سنوات)، أو منطقيًا مثل أن يوجد رجل فى وصفين متناقضين مثل أن يكون جالسًا وقائمًا فى آن واحد. باستثناء حالة الاستحالة المطلقة أو الميتافيزيقية (كأن يكون الله أو لا يكون فى آن واحد). إن الله يستطيع صنع هذا العالم بل وأفضل منه؛ والله هو متكلم، لكن هذا اللفظ يجب أن يتمثل فى علمه الأبدى - الأزلى. إن الله يستطيع أن يحدّث الإنسان من خلال لغة غير مباشرة بواسطة الأنبياء، وبلغة مباشرة مثلما فى الوحى والإلهام. كذلك فالله له الحياة، لكن هذه الحياة الإلهية ليس لها أى علاقة بحياة مخلوقاته، وهو يسمع ويبصر أزلا، لكن هذا لا يعنى تغيرًا أو تعددًا (كثرة) فيه.

(ج) العلم الإلهي والحرية والقضاء والقدر:

بعد دراسة قضية الألوهية، يناقش ابن حزم قضية العلم الإلهى وعلاقته مع القضاء والقدر والحرية الإنسانيين، وذلك من خلال ثراء فى الموضوعات والمعانى مما دفع أسين بلاثيوس إلى أن يقول :

" لا يكاد يوجد -فى هذا الكتاب - موضوع واحد ، من بين الموضوعات الكثيرة الموجودة التى ناقشها علم اللاهوت المسيحى خلال تاريخه الطويل منذ القرن الثانى عشر حتى أيامنا هذه فى هذا الكتاب، إلا وله معالجات سابقة فى علم العقائد الخاص بالإسلام. حيث يعالج هذا الكتاب قضايا الحاجة إلى فضل الله وتوفيقه (مبدأ العناية) فى كل عمل إنسانى بشكل عام وللأفعال التى لها فائدة فى النجاة فى الآخرة بشكل خاص، وطبيعة هذا التوفيق وذلك فيما يتعلق بعلاقته بحرية الاختيار، وأقسام الفضل (العناية) الرئيسية سواء السابق منها على الفعل أو الملازم له ، أو الكافية والفعالة، والتوفيق بين فعالية الفضل مع الحرية، وثواب الإنسان الناتج عن العمل، والعدل

الإلهى فى تدبير وتقسيم وتوزيع نعمه العادية الطبيعية أو النعم الخارقة للطبيعة بين المؤمنين والكافرين، والطائعين والعُصاة والسر العميق للقضاء والقدر ومسئولية الانسان . كل هذه الموضوعات تمر أمام عينى القارئ المندهش الذى يكتشف تشابه هذا الفكر وتماثل - بل حتى فى طريقة التعبير - مع الآراء الأكثر شهرة الخاصة بكبار علماء اللاهوت المسيحى (اللاتينيين) فى العصور الوسطى (بعد ابن حزم)، والنظم والنظريات اللاهوتية الخاصة بالقرن السادس عشر، المقدمة من أتبا ع القديس توماس، وكذلك الخاصة بأتبا ع ومؤيدى التفسير المادى، وكذلك أتبا ع العون المتزامن (الملازم) لأداء الفعل وكذلك تلاميذ كل من بانييث ومولينا وذلك لتوضيح القضايا المرتبطة بالموضوع المثير للجدل الخاص بالعناية."

ويعالج ابن حزم تلك القضايا من خلال خمسة موضوعات رئيسية:

١- علاقته بالفضل أو المدد(العناية).

٢- المشاركة الإلهية فى الأعمال البشرية.

٣- حكمة وتدبير الله وعلاقة هذا مع العدل الإلهى.

٤- معصية الإنسان وإرادة الله.

٥- حسن الظن بالله بوصفها قاعدة للحكم الإلهى.

كان ابن حزم يؤيد الرأى القائل بالحرية المسبقة، التى لا تتغير أو تتعدل بسبب عمل القوى الملازمة للفعل التى تصدر عن الله، مثل التفضل (فى حالة فعل الخير) وتأخير العقاب (فى حالة فعل الشر) والملكات (فى حالة فعل ما هو محايد). لكن بالإضافة إلى ذلك، فإن الله يساعد الإنسان من خلال الفضل الكافى والفعال وبدون أن يمثل ذلك تحكماً فى الحياة الإنسانية، وذلك نظراً لأن ابن حزم يميل إلى القول بأن الله يساعد من يسعى .

إن تدخل الله فى الفعل الانسانى يطرح قضية خصوصيات فعل الإيمان، والذى يجب أن تدخل فيه ثلاثة عناصر تكوينية: العنصر الأول هو تصديق القلب، والثانى يتمثل فى الإعلان والإشهار - اللفظى على الملأ (أى النطق بالشهادة)، أما الثالث فهو أداء أعمال طيبة. وتبعا للنقطة الأولى يكون الإيمان ثابتًا دائما فى مستواه ولا يزيد أو ينقص، ومن خلال النقطة الثانية فإن الإيمان يمكن أن يكون علنيًا وصريحًا أو خفيًا وضمنيًا، وبسبب النقطة الثالثة فتوجد إمكانية زيادة الإيمان أو نقصانه ؛ فهل يوجد تناقض بين الإيمان والمعصية؟. وعلى الرغم من انتماء ابن حزم للمذهب الظاهرى فإنه يحل هذه القضية من خلال طرح واقعى مفصل وواسع ومتسامح: حيث يرى أن كل مؤمن - إذا كان حسن النية ويهدف للوصول إلى الحق على أفضل وجه - يستطيع أن يعرف قدر إيمانه وعقائده وما يشتمل عليه الوحى. وإذا وقع المؤمن فى المعصية بعد توافر هذه الشروط وتحققها فلا يجب اعتباره كافرًا، فلكى يقع فى الكفر فمن الضرورى أن يرغب فى قبول المعصية بشكل واع. ولما كان الإيمان القائم على العقل يخص عددًا قليلاً جداً من المؤمنين فإن الايمان التقليدى يكفى للنجاة .

فالإيمان يمثل العلة الأساسية فى تكريم الإنسان وجدارته . ويجب أن نضع علاقة بينه وبين الخطأ والمعصية، وذلك تبعًا لستة عناصر: سلامة النية والمعصية والتوبة والإيمان والشفاعة والرحمة الإلهية. والثواب والعقاب الأخرويان يكونان تبعا لقيمة (ومدى) إيمان كل مؤمن، ويمثل الفضل الإلهى (العناية) الأصل الأساسى له. فمثلاً، المعصية لا تمحو قيمة الأعمال السابقة، وكذلك فإن الإيمان لا يلغى وجود المعاصى السابقة. ولهذا، فحتى المنكرين من الكفار يمكن أن يتطلعوا إلى الثواب الأخروى، لأنه لم يكن فى نيتهم أن يكونوا عصاة، وإن رحمة الله واسعة جدا لدرجة أنها لا يمكن أن تحرمنا من فضله وجنته.

٧- عالم الخلق

(أ) عملية الخلق:

خلق الله كل الأشياء الموجودة بشكل مباشر وفى الحال. وهذا الخلق له علاقة مع العلم الإلهى:

" لا يتوقف الله منذ الأزل فى معرفة ما ينبغى عليه أن يخلقه خلال خلود أزلى لا نهاية له. سوف يخلق ذلك وينظمه تبعًا للصفات التى فيه ستخلق عندما يخلق، وسيتحول هذا إلى حقيقة عندما يمنحه الله الوجود. ولا يتوقف الله نفسه - بشكل أزلى - فى معرفة أن الشىء الذى لم يخلقه بعد لا يمثل شيئًا حتى يخلقه. إن الله، منذ الأزل، لا يتوقف عن معرفة أن معه لم يكن يوجد أى شىء، لكن الأشياء تكون فعلا حقيقية عندما يخلقها هو، وهذا الأمر على هذا الشكل لأن الله يعرف الأشياء كما هى فى ذاتها."

إن العالم الذى يخلقه الله ينشأ من العدم وفى الزمن، والشيد المخلوق ليس له علة إلا الخالق، والله يخلق العالم بدون أى حاجة جوهرية أو خارجية، وبدون حاجة من قبل طبيعته. وفعل الخلق الخاص بالله يتحقق بشكل متواصل. والعلة الفعالة الإلهية لا تهمل - تترك - مطلقا الكائن المخلوق:

" إن العلاقة التى توجد بين كل ظاهرة كونية وبين الله تختلف عن العلاقة التى تدعيها نفس الظاهرة بصدد الفاعل الذى يبدو أنها تصدر عنه. فالعلاقة الأولى بين الاثنين يتمثل أساسها فى فعل الخلق الخاص بالله، أما الثانية فيكون فى عملية ظهور تلك الظاهرة فى ذلك الفاعل ... العلاقتان كلتاهما حقيقتان وصحيحتان ، وليس بهما أى كناية من أى لون ، سواء أكان الفاعل كائنا حيا أو جماداً - غير حى - أو فاعلا حرا. وإن الشىء الوحيد الذى يجب أن نضيفه أنه فى الحالة الأخيرة، عندما يكون الفاعل حراً - حيا - ، فإن الله يخلق فيه الاختيار الحر للظاهرة التى يبدو أنها

تصدر عن الفاعل، أما عندما يكون الفاعل غير حى - أى جمادا - وليس له إرادة، فإن الله لا يخلق فيه هذا الاختيار الحر. وبمعنى آخر: فإن كل ظاهرة متولدة من عمل فاعل هو فعل أو تأثير من الله، من حيث إن الله خلقه، ويكون فى نفس الوقت، فعل وتأثير للفاعل الذى من خلاله تظهر"

(ب) العالم السماوى:

يرى ابن حزم أن الملائكة تعتبر من أزكى المخلوقات وأفضلها وأنبلها، حيث إن الله خلقهم بحيث لا يعصونه أبداً وأعطاهم وحيه فى الجنة، وهم أفضل من عامة البشر بما فى ذلك الأنبياء. وعلى العكس، فإن الأفلاك السماوية ليست بكائنات ملائكية وإنما هى جامدة وغير حية ؛ بل وحتى حركتها الدائرية الدائمة ليست بأكمل من غيرها من الحركات. ومن ثم ، فإن النجوم لا تتحكم فى حياة الإنسان ، وهو يعتبر علم النجوم اليهودى لوناً من الشعوذة. ويجوز دراسة علم الفلك وكل ما يتعلق بمعرفة دوران النجوم، وعلى العكس، فإن الآراء الخاصة بعلم النجوم لا تعتمد على التجربة المتكررة وكذلك ليس بها دقة علم الفلك وعلم الفيزياء. كذلك يعتبر كلاً من السحر والرقى والعزائم والشعوذة أموراً باطلة وليس لها أساس من الحقيقة أو الصحة ، وأن الأحداث الوحيدة التى تخرق القوانين الطبيعية هى المعجزات التى يجريها الله على يد الأنبياء.

(ج) طبيعة النفس الإنسانية:

لا يتصور ابن حزم إدراك [مفهوم] الجواهر المفارقة ، ونظراً لعدم رغبته فى القول بأن النفس هى إحدى أعراض الجسم، فقد اضطر إلى أن يعتبر النفس أيضاً تمثل جسماً، مهما بدا لنا ذلك سخيفاً، وذلك لكى ينسب إليها صفة الجوهر. ويعرض ابن حزم أربعة آراء عن طبيعة النفس، والتى يعتبرها خاطئة وغير صحيحة، وهى :

١- رأى جالينوس الذى يعتقد أن النفس هى مزاج الجسم، بمعنى أنه عرض مشتق من التكوين العضوى.

٢- عقيدة العامة التى تعتبر أن النفس هى النفَس.

٣- عقيدة الفلاسفة الإغريق الذين يعرفون النفس على أنها جوهر منفصل (مفارق).

٤- نفى وجود النفس. ومن ثم، فإن النفس هى" جسم له ثلاثة أبعاد، يشغل مكانًا - حيزا، وذكيًا وقادراً على التميز - الانفصال - ويحكم الجسم".

ويتم الاستدلال على وجود النفس بواسطة التجريد والحلم والخيال والإرادة والفضائل وملكات البصيرة التى لدى المرضى والمعوقين. ويبدو طابعها الجسمى - الجسدى - بديهيًا للأدلة التالية:

١- بسبب اختلافها فى كل واحد من البشر.

٢- بالمعرفة، التى تختلف فى كل كائن بشرى.

٣- لأن الأجسام فقط هى التى يمكن أن تكون جواهر.

٤- لأنها تشغل حيزًا فى الفرا غ.

٥- لأن لها طبيعة وتحكمها الأعراض.

٦- لأنها تتكون من فاعل ومحمول وتعتمد فى حياتها على ذاتها، لأن الجسم هو الجوهر الذى ينتمى إلى نوع ويبقى فى ذاته. وابن حزم - الذى لا يذكر أسماء الفلاسفة الذين يعتمد على آرائهم إلا نادرا - يعتمد فى هذه النقطة على آراء أرسطو ومرجعية وهو الذى يؤكد فى كتابه ***"De animalium motu"*** أن النفس ليست جسمًا، وإنما هى شىء متجسد. ويقول ابن حزم إن الشىء الوحيد الذى ينفيه أرسطو هو أن تكون النفس جسمًا نجسًا.

وفى مقال قصير، وصفه أسين بلاثيوس بأنه حوار سقراطى، عالج ابن حزم قضية معرفة النفس بذاتها، حيث قبل أنه يمكن للنفس أن تعرف الصفات والخصائص المحددة للجسم الذى تتحد به، وتعرف أيضا العناصر الأربعة وأنواع وفصائل وأفراد العالم الأول، بالإضافة إلى فروقها المحددة الموجودة بين تلك الأنواع وبين أعراضها، وكذلك العالم السماوى، بحركته وأفلاكه وأبعاده وكل الأحداث التاريخية ووجود كائن أول، خالق للكون. وعلى العكس، فإن النفس لا تستطيع أن تعرف أصلها، ولا جوهرها ومكوناتها ولوازمها وسبب اتحادها مع الجسم وفعلها المحرك وقيادتها للجسم.

بالإضافة إلى الأفكار السابقة، فإنه من أكثر الأمور تشويقا فى سيكولوجية ابن حزم هو تقسيمه للرؤى إلى أربع مجموعات:

١- الرؤى الشيطانية، وتتميز بغموضها وعدم تجانسها.

٢- الأحلام، ومصدرها المعايشات التى تتم فى حالة اليقظة.

٣- الفسيولوجية، وسببها التكوين أو المزاج، وهو ما يجعل الدمويين يرون ورودًا وأضواءًا وألوانًا حمراء وأشياء جميلة، أما الباردون فيرون ثلوجًا وأنهارًا، والصفراويون يرون نارًا، والسوداويون والحزانى فيرون كهوفا ومغارات مظلمة، وأخطارًا مفزعة.

٤- والرؤى النبوية وهى الموحاة من الله(*).

(*) يقول ابن حزم: " كانت الرؤيا فى مقدار هذا التجزىء من النبوة. إذ رؤيا النبوة مقطوع على صحة من قِبلَ حديث النفس الذى يشتغل به فى اليقظة فيراه فى النوم، ومنه ما يكون من قبل اخلاط الجسم، كرؤية صاحب الصفراء النيران، وصاحب البلغم الثلج والمياة، وصاحب السوداء للظلمات والكهوف والمخاوف وصاحب الدم للحضر والملاهى. " ابن حزم - الأصول والفروع - ص ٩١ - المترجم.

٨- الفكر الأخلاقى:

(أ) الأساس العقدي لعلم الأخلاق: الحرية الإنسانية

يتطلق ابن حزم من المفهوم اللاهوتى للحرية، سواء السابقة للفعل أو الملازمة له ، حتى ولو كانت الحرية فى شكلها الكامل والحقيقى - دائمًا - شيئًا ملازمًا للفعل. ومع ذلك، يضيف ابن حزم أن الله يساعد الإنسان من خلال طريقتين: أولاها هو الفضل الكافى "الهدى - البيان" وهو عام لكل البشر وثانيهما وهو العون الفعال "التوفيق". والله، انطلاقا من أنه خالق لكل ما هو موجود، هو أيضًا خالق لإرادة الانسان وجريته ، لكنه لا يتحكم من خلال ذلك فى الإنسان بشكل جبرى لا مفر منه، وإنما يترك للإنسان حرية التصرف. ولهذا فإن الله عادل، وهو فوق كل الأشياء، ويتصرف بعدالة مطلقة بصدد الأفراد، ولهذا فإن ابن حزم يحل قضية المساعدة الإلهية من خلال الافتراض الخاص بالعون الآنى أو المساعدة المتزامنة مع زمن الفعل.

(ب) الأصل الإمبريقي - التجريبي لأخلاق ابن حزم :

بجانب الأساس اللاهوتى، فإن علم الأخلاق لدى ابن حزم له أساس ثان ذو طابع تجريبى يفسر قيامه بتحليل اجتماعى نسبى. وتوجد هذه المعرفة الخاصة بعلم الأخلاق فى رسالة عن الأخلاق العملية وعنوانها " كتاب الأخلاق والسير" حول طب النفوس، وهو كتاب لا يتميز بطابع الترتيب العلمى كما لا توجد به بنية عملية جدلية متقنة، لكنه يتميز - على العكس - بميزة أنه جمع مجملا تجريبيا لقواعد معرفية وهو معروض من خلال نصائح عملية تكشف لنا عن أن ابن حزم كان ملاحظا دقيقا للجانب السيكولوجى والمجتمعات الإنسانية. ومثلما حدث فى كتب مشابهة للعصر الهيلينى، وكذلك كتاب "تهذيب الأخلاق" لابن مسكويه المذكور سابقا ، توجد فيه حكم أخلاقية موجزة وكذلك فقرات وعظية بلاغية لعمل الخير وكذلك فقرات وعظ ذات طابع زهدى

وشروح أخلاقية مليئة بطرائف من سيرته الذاتية. وإن قراءة هذا الكتاب تبين بوضوح - وبشكل بدهى - تأثير بعيد ولكنه مؤكد: وهو الخاص بالخطب اللاذعة والتشهيرية على مذهب الكلبيين cinica والتى نقلها الرواقيون المتأخرون وكانت إحدى مصادر الوعظ الشعبى فى المسيحية البدائية.

ومن ناحية أخرى، فإن طابع هذه الرسالة الأخلاقية يبين لنا شخصية ابن حزم وتشدده الأخلاقى، وخلفيته الأخلاقية وقد تشبعت بالجو التقليدى - الكلاسيكى- المتشائم على مذهب الكلبيين وتبرز من خلال شعور دينى غامض إلى حد ما. وهذا الموقف لا يتناقض مع غيرته الدينية ولا مع إيمانه وتشدده الظاهرى ذى الطابع الخاص.

إن الجزء الأساسى من أخلاق ابن حزم هو نظرية سقراط القديمة والخاصة بالتوازن بين الأعمال، حيث يتم عرضها - أحيانا - بهذا الشكل ، وفى الأغلب تأخذ الشكل الأرسطى الخاص بمبدأ الوسطية - الصراط المستقيم . فمثلًا يقدم ابن حزم - من خلال المضمون الجدلى الخاص بالوعظ الدينى تبعا لمذهب الكلبيين - قضية ذات أصل رواقى: وتتمثل فى أن هدف أى سلوك أخلاقى يكمن فى تحقيق حياة مستقرة بدون منغصات وخالية من كل نوع من الانشغالات الثانوية. فهدف الأخلاق هو تحقيق توازن النفس. وبينما كان الرواقيون قد أكدوا أن صفاء النفس يجب أن يتحقق من خلال نظام حياة يكون فى حالة توافق صارمة مع الطبيعة، فإن ابن حزم يؤكد أن الطبيعة والمعرفة لا يكفيان بذاتهما لتحقيق النموذج الأخلاقى: والمتمثل فى الإنسان كما يريده الله أن يكون، فشخصيتنا الأخلاقية يحكمها مزاجنا؛ وهو هبة من الله، ولا يمكن أن تتغير خصوصيتها حتى بالتربية.

وبعد قبول هذا المبدأ الأساسى، فإن أهمية أخلاق ابن حزم تكمن أيضًا فى أنها تمثل المصدر الأساسى لإعادة تشكيل الجو الأخلاقى للأندلس فى وسط ذلك العالم الملىء بالصراعات والعواصف الخاص بالقرن الحادى عشر.

يقول ابن حزم: " فإنى جمعت فى كتابى هذا معانى كثيرة، أفادنيها واهب التمييز تعالى بمرور الأيام وتعاقب الأحوال، بما منحنى عز وجل من التهمم بتصاريف الزمان، والإشراف على أحواله، حتى أنفقت فى ذلك أكثر عمرى، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له، والفكرة فيه على جميع اللذات التى تميل إليها أكثر النفوس، وعلى الازدياد من فضول المال، وزممت كل ما سبرت من ذلك فى هذا الكتاب، لينفع الله تعالى به من يشاء من عباده ممن يصل إليه بما أتعبت فيه نفسى، وأجهدتها فيه، وأطلت فيه فكرى، فيأخذه عفواً، وأهديته إليه هنيئاً، فيكون ذلك أفضل له من كنوز المال وعقد الأملاك، إذا تدبره ويسره الله تعالى لاستعماله، وأنا راج فى ذلك من الله تعالى أعظم الأجر لنيتى فى نفع عباده، وإصلاح ما فسد من أخلاقهم، ومداواة علل نفوسهم، وبالله أستعين."(*)

(ج) الإنسان موضوعا للمعرفة الأخلاقية:

إن الموضوع الحقيقى للمعرفة الأخلاقية هو الإنسان، الذى لديه معرفة بكل الأشياء فى العالم، سواء الحسنة أو السيئة. وهذا الإنسان العارف فقط ، ذلك العالم، تبعا للمعنى السقراطى للكلمة، له سلطة حقيقية – مرجعية حقيقية – وذلك لاستخلاص المبادئ الأخلاقية. إن المبدأ الأول الذى تبينه هذه المعرفة هو سرعة زوال كل الأشياء الإنسانية، ولا شىء مما نملك أو مما نفعل يمكن أن يسعدنا – يرضينا– بشكل مطلق، لان كل شىء مؤقت. والأفعال والانشطة الوحيدة التى ليست عابرة، ومن ثم هى التى ترضينا بشكل حقيقى – بالفعل – هى الأفعال الموجهة إلى الله وبواسطة الله، وذلك للاستعداد للحياة الأبدية. ويقول ابن حزم : "تطلبت غرضا يستوى الناس كلهم فى استحسانه وفى طلبه فلم اجده الا واحدا وهو طرد الهم.(**)

(*) ابن حزم ، الأخلاق والسير ص ٢. (المترجم).

(**) المرجع السابق ص ٢. (المترجم).

وكما قال الرواقيون، إن كل أفعال الإنسان هدفها إسبال الطمأنينة على النفس. لكن المشكلة تبدأ من اللحظة التى لا نعرف فيها نحن البشر كيفية البحث عن الطريق المستقيم الذى يزيل انشغالات الحالة النفسية، وبالعكس، فما إن نحاول إزالة انشغال حتى ينتهى بنا الأمر بإثارة انشغال أكبر، مثل الذى يبحث عن إطفاء التوتر الناتج عن الفقر وذلك من خلال الغنى، لأن المال ينتهى به الأمر إلى توليد انشغالات أكثر من تلك الانشغالات التى عالجها أو أخفاها. ولهذا فإن هدف التهدئة الروحية يوجد فى الغاية وليس فى الوسائل، لأن نفس الأعمال ، ولو كانت شاقة ومؤلمة، عند القيام بها مع توجيه النظر والنية إلى الله تفيد فى تحقيق طمأنينة النفس . وتعتبر الثقة فى الله هى الملاذ الأخير والوحيد لقلوبنا، أما غايتنا الكبرى فهى الحياة الأبدية، وإن التقدير أو الاحتقار لأنفسنا سواء من قبلنا أو من قبل الآخرين لنا لا يزيد أو ينقص قيد أنملة من حقيقتنا ومن قيمتنا.

وسوف تكتسب أعمالنا قيمتها الحقيقية وذلك عند الحكم عليها من زاوية الحياة الآخرة ، وتعتبر المعرفة الأخلاقية أفضل هذه الأعمال وأكثرها سموا .

يقول ابن حزم : " لو تدبر العالم فى مرور ساعاته ماذا كفاه العلم من الذل بتسلط الجهال، ومن الهم بمغيب الحقائق عنه ، ومن الغبطة بما قد بان له وجهه من الأمور الخفية عن غيره لزاد حمدا لله، عز وجل ، وغبطة بما لديه من العلم ورغبة فى المزيد منه. ولو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به إلا أنه يقطع المشتغل به عن الوساوس المضنية ومطارح الآمال التى لا تفيد غير الهم وكفاية الأفكار المؤلمة للنفس لكان ذلك أعظم داع اليه."(*)

ولهذا فإن على الإنسان أن يجتهد فى تحصيل المعرفة الحقيقية ، وأن يوجه جهوده للقيم الأكثر نبلاً، وبخاصة علم الله. إن العلم هو الطريق إلى الفضيلة، إنه المصباح الذى يكشف لنا جمال الخير الأخلاقى وقبح الرذيلة.

(*) ابن حزم، الأخلاق والسير ص ٦. (المترجم).

(د) مفهوم الفضيلة الأخلاقية:

فى التحليل التقليدى للفضائل والرذائل، يعتبر ابن حزم أن الفضيلة هى ما بين الإفراط والتفريط فكلاهما موضع ذم. والفضيلة – وهى التى توجد فى موضع وسط بين الاثنين – هى موضع مدح. يستثنى من ذلك الفهم حيث لا يمثل الإفراط فيه نوعا من الرذيلة. والفضائل الأربعة التقليدية هى: العلم والعدالة والشجاعة والكرم. وفى هذا الشأن لا يوجد شىء جديد إلا أنه يُسمى ال *sofrosine* كرما. ومقابل هذه الفضائل توجد الرذائل الأربعة الرئيسية وهى: الجهل والظلم والجبن والبخل، وبالإضافة إلى هذه الفضائل البسيطة توجد أخرى معقدة، مثل الطهارة والصبر (خليط من الشجاعة والكرم) والرحمة والقناعة (التى تتكون من الكرم والعدالة)، والتسامح (وتتكون من رحابة الصدر والصبر) والصراحة (مزيج من العدالة والشجاعة). وكذلك يحدث نفس الشىء مع الرذائل ومن بينها الجشع ويتولد من الطمع وهذا يتولد من الحسد، الذى يتولد من الرغبة، ورذيلة الرغبة المركبة أو المعقدة هى مزيج من الظلم والإفراط والجهل.

أما أفضل الطرق أو الوسائل لتجنب الرذائل أو التحرر منها فيتمثل فى الوصول إلى الهدوء ورباطة الجأش، حيث يحاول الإنسان أن يعيش حياة بسيطة، فى حالة سلام مع نفسه ومع غيره، بدون البحث عن الملذات – الشهوات – والثروات وأن يمارس فى الحياة – بشكل عملى– فضائل الكرم والثبات والمثابرة . وأن سمة الحياة التى تقود الإنسان بضمان أكبر إلى مسلك أخلاقى وأساس تتمثل فى الحياة بتواضع، حيث يقوم الإنسان بمحاسبة نفسه للوصول إلى معرفة العيوب الخاصة به، وأن يرفض بسهولة الأشكال المزيفة للعجب والغرور والمداهنة الفارغة والخوف والاحترام الإنسانى المزيفين . إن هذا الطريق الخاص بالفضيلة سوف يقودنا حتما للبحث عن صداقة أصحاب الاستقامة والفضيلة وإلى الرأى الصائب حول الأفراد الآخرين من أمثالنا، والذين سوف نحكم عليهم بعدالة، وبدون أن نطالبهم بأكثر

مما نطالب به أنفسنا، حيث نتصرف دائمًا بعدالة ، سواء مع الأصدقاء أو مع الأعداء، ونكرس حياتنا للعمل بثقة وسرور وصبر ووفاء، بدون أن نطلق أحكامًا متعجلة، ولا أن ننشغل بحياة الآخرين، الذين يجب أن نتسامح مع عيوبهم وذلك انطلاقا من عمل الخير الإنسانى.

٩- نظرية الحب والجمال

(أ) الحب ودرجاته:

ويلطف حدة مخاطر التشدد الأخلاقى فى أخلاق ابن حزم كل من تجربته الحياتية ورأيه عن الحب فمثلاً فى كتابه عن الأخلاق خصص لكل من الحب والجمال فصلا . وفى كتاب "طوق الحمامة " طرح القضية المعرفية والأنثروبولوجية الخاصة بالحب، بما فى ذلك الحالة التى كثيرا ما تحدث ويصدق عليها مقولة "الحب - أعزك الله - أوله هزل وآخره جد ".(*) فهذا الحب "هو اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة " (**) وبالإضافة إلى هذا السبب الكونى الكلى، الذى يجذب الكائنات، توجد مجموعة من العلل الثانية - والتى تأتى فى المقام الثانى- تحدد كل (حالة) حب محددة، بل والدرجات المختلفة للحب.

وإن أنبل أنواع الحب هو ما كان فى الله، ، ويأتى بعد ذلك الحب الأسرى، والصداقة والكرم فى الصداقة وحب المصالح، والحب القائم على اللذة، وفوق كل هذا يوجد "الحب" الذى لا يقاوم، والذى لا يعتمد على سبب آخر إلا ما ذكرناه سابقًا وهو

(*) ابن حزم - طوق الحمامة ص ٤ . (المترجم).

(**) ابن حزم ,طوق الحمامة ص٥ .(المترجم).

تشابه الأرواح "الأنفس".(*) إن هذا النوع الأخير من الحب يتميز بأنه يقاوم كل أنواع ضربات القدر، ويختفى فقط فى حالة الموت؛ وأنواع الحب الأخرى تزيد وتنقص وتظهر من جديد وتفتر تبعاً لتغير السبب والعلة. إن الحب الحقيقى، ويتمثل فى " محبة العشق الذى لا علة له إلا ما ذكرناه من اتصال النفوس" ولهذا تصل فيه الأعراض الخارجية للحب لأقصى درجة لها، وهو ما شرحه ابن حزم باستفاضة و صوره فى واحد من أجمل فصول كتابه "طوق الحمامة ". إن هذا المفهوم عن الحب قد تعتريه عقبة واحدة : وهى حالة الحب من طرف واحد، أى الحب غير المتبادل، لكن النفس التى لا ترد على الحب بالحب وتبادله تكون محجوبة ولم تبلغ بها الدرجة إلى أن تكتشف جزءها الثانى فيمن يحبها.

ويرى ابن حزم أن للحب خمس درجات:

١- "الاستحسان"، والذى يحدث فى حالة الصداقة، ويجعلنا نرى فى المحبوب شيئًا لطيفًا أو جميلاً.

٢- " الإعجاب"، وهو الذى يجعلنا نسعد بوجود المحبوب أو قربه منا.

٣- " الألفة " وهى السعادة بوجود المحبوب والحزن بسبب غيابه.

٤ - " الكلف والعشق": ويتمثل فى الانشغال الدائم بالمحبوب.

٥- " الشغف" ويحدث عندما " لا يستطيع الذى أحب أن ينام أو يأكل أو يشرب إلا القليل؛ بل ويصل به الأمر إلى أن يمرض ويقع فى حالة من الوجد، حيث يُحدّث -

(*) يقول ابن حزم :" اننا علمنا أن المحبة ضروب، فأفضلها محبة المتحابين فى الله عز وجل ... ومحبة القرابة ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب، ومحبة التصاحب والمعرفة، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه ، ومحبة الطمع فى جاه المحبوب ،ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر ومحبة العشق الذى لا علة له إلا ما ذكرناه من اتصال النفوس " المصدر السابق ص٥ . (المترجم).

يتحدث - مع نفسه، كما لو كان مجنونًا، وقد يصل به الأمر إلى أقصى الحالات وتتمثل فى الموت بسبب الحب". وفى البداية يسعد المحب أو يكتفى بلطف بسيط من المحبوب، ولكن بعد ذلك يرغب فى "مصاحبة المحبوب، والتحدث معه ومساعدته ومد يد العون والرعاية له". بعد ذلك لا يروق له إلا البقاء مع المحبوب أكثر وقت ممكن، وأن يقترب لأقصى درجة سواء روحيًا أو بدنيًا - جسديًا- ، حتى يصل إلى مرحلة الامتلاك المتبادل- إلى أن يكون كل منهما ملِكًا للآخر"(*).

(ب) الجمال ودرجاته:

يعتبر ابن حزم الجمال من بين العلل الثانية المهمة التى تكون سببًا فى حدوث الحب، حيث تحس النفس بأنها منجذبة بسبب الجمال. حيث يقول:" وأما العلة التى توقع الحب أبدا فى أكثر الامر على الصورة الحسنة ، فالظاهر أن النفس حسنة وتولع بكل شىء حسن وتميل إلى التصاوير المتقنة ، فهى إذا رأت بعضها تثبتت فيه ، فإن ميزت وراءها شيئا من أشكالها اتصلت وصحت المحبة الحقيقية وإن لم تميز وراءها شيئا من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة وذلك هو الشهوة."(**)

وقد ألمح ابن حزم أنه، بصورة عامة، يصاحب مولد عملية الانجذاب الخاص بالحب رغبة جنسية :

(*) يقول ابن حزم : "الاستحسان : وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه حسنة أو يستحسن أخلاقه وهذا يدخل فى باب التصادق ثم الإعجاب به، وهو رغبة الناظر فى المنظور إليه وفى قربه . الألفة : وهو الوحشة إليه إذا غاب. الكلف: وهو غلبة شغل البال به ويعرف بالعشق. الشغف: وهو امتناع النوم والأكل والشرب إلا اليسير من ذلك وربما ادى ذلك إلى المرض أو التوسوس أو الموت وليس وراء هذا منزلة فى تناهى المحبة أصلا." الأخلاق والسير ص ٢٢ (المترجم).

(**) المصدر السابق، ص ٦ (المترجم).

" وأما ما يقع من أول وهلة ببعض أعراض الاستحسان الجسدى ، واستطراف البصر الذى لا يجاوز الألوان، فهذا سر الشهوة ومعناها على الحقيقة ، فإذا غلبت الشهوة وتجاوزت هذا الحد ووافق الفصل اتصال نفسانى تشترك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقا ."(*)

لكن ابن حزم يعترف بتأثير عامل الحب الجسدى - العشق - على الحياة العاطفية عندما يشير ، بدون استخدام كلمات تورية مبالغ فيها، إلى طريقة المعاشرة الجنسية لأحد أصدقائه حيث يقول: " إذ الأعضاء الحساسة مسالك النفوس ومؤديات نحوها ."(**)

ويميز ابن حزم بين خمس درجات من الجمال:

١- العذوبة: وتتمثل فى رقة الخط، وجمال ولطف الحركات.

٢ - دقة وتجانس عناصر الأشكال (الوجه).

٣ - السحر - أو الكمال - والبريق (عند) التعبير.

٤- والحسن وهو شيء سامٍ جدا لدرجة أنه لا يمكنه وصفه إلا بلغة استعارية مثل قوله : " هو شيء ليس له فى اللغة اسم يعبر به عنه، ولكنه محسوس فى النفوس باتفاق كل من رآها ، وهو نضارة ورقة يكسوان الوجه، وإشراق يستميل القلوب نحوه فتجتمع الآراء على استحسانه وإن لم تكن هناك صفات جميلة، فكل من رآه راقه واستحسنه وقبله، حتى إذا تأملت الصفات أفرادا لم تر طائلا، وكأنه شيء يجده نفس الرائى وهذا أجل مراتب الصباحة."

٥ - **اللطافة** التى تتمثل فى الجمع- فى تناسق - بين العديد من الصفات الجميلة.

(*) المصدر السابق ص ١٥. (المترجم)

(**) طوق الحمامة ص ١٦. (المترجم)

(ج) التحول الأفلاطوني العذرى:

تعتبر الفلسفة الأفلاطونية هى مصدر- نظرية الحب عند ابن حزم ، وذلك عن طريق سليمان بن داوود (٨٦٨/٢٥٥ - ٩٠٠/٢٩٧)؛ والذى عرف ابن حزم كتابه "كتاب الزهرة ". لقد عاش ابن داوود فى الجو - البيئة - البغدادية للقرن التاسع. وكما قيل سابقا، فقد عرض ابن داوود النظرية الأفلاطونية للحب، بمعنى أنه انجذاب كونى لا يقاوم ، لكن بعد أن غلفه باللغة الشعرية لقبيلة بنى عذرة الأسطورية. وقد قصر الأدباء المشرقيون - الذين كانوا يعيشون حياة مترفة - الحب على أنه حالة من الشهوة التى لا يمكن إشباعها - حالة من عدم الإشباع الشهوانى للرغبة. وقد مثلت عملية تقديمها الأدبى والعاطفى وترتيبها فى الإسلام - وبعد ذلك فى أوربا المسيحية خلال القرون الوسطى - تراثا كبيراً ولفترة طويلة. وكما أن الموضات الجديدة استطاعت أن تتجاوز الحدود، فما من تقليعة أو موضة فى المشرق إلا ووجدت فى النهاية طريقها إلى الأندلس، فقد وصلت موضة الحب وبشكل مخالف للأشكال التقليدية لها فى تلك الفترة وربما كانت أقل منها تعقيداً.

لقد كان ابن حزم أحد أولئك الشباب القرطبيين المتمدينين الذين قبلوا الحب العذرى ونشروه ، بعد تحريره - بصورة جزئية - من الشكل المتكلف والمتصنع الشرقى، حيث لم يقبلوا أن يعتبروا مفهومه "كرغبة لا تشبع" قمة الحب، وإنما اعتبروا الاتحاد العاطفى هو قمة السعادة:

حيث يقول ابن حزم عن الحب :" هو حظ رفيع ومرتبة سَرِيَّة ودرجة عالية وسعد طالع. بل هو الحياة المجدة، والعيش السنى، والسرور الدائم ورحمة من الله عظيمة. ولولا أن الدنيا دار ممر ومحنة وكدر، والجنة دار جزاء وأمان من المكاره، لقلنا إن وصل المحبوب هو الصفاء الذى لا كدر فيه، والفرح الذى لا شائبة ولا حزن معه، وكمال الأمانى؛ ومنتهى الأراجى."(*)

(*) طوق الحمامة ص٣٢. (المترجم).

ولا يوجد شيء آخر يؤثر في النفس مثل ذلك التأثير الذي يحدثه الاتحاد العاطفي:

"والحب أعزك الله داء عياء وفيه الدواء منه على قدر المعاملة، ومقام مستلذ، وعلة مشهاة لا يود سليمها البرء، ولا يتمنى عليلها الإفاقة . يزين للمرء ما كان يأنف منه، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده حتى يحيل الطبائع المركبة والجبلة المخلوقة ."(*)

١٠- قضية اللغة:

انشغل ابن حزم أيضاً بقضية أصل اللغة، حيث حلل أربع نظريات:

١- أن اللغة من خلق الله.

٢ - ان اللغة تمثل لونا من التوافق الإنساني.

٣- أنها عبارة عن غريزة طبيعية.

٤- أنها نتيجة لظروف جغرافية . إن الافتراض الأول ينطلق من القرآن (السورة رقم٢، الآية رقم ٢٩)، ومن عدم إمكانية إثبات الاحتمالات الأخرى. أما الافتراض الثاني فمن الصعب إثباته بسبب عدم إمكانية معرفة وقت حدوث الاتفاق بين البشر ، وكذلك معرفة الوضع قبل اختراع اللغة، لأنه بدون اللغة يكاد يكون الوجود الإنساني مستحيلا ، وأصعب من ذلك التعايش. أما الاحتمال الثالث فيتناقض مع ما تبينه لنا تجربة أي لغة، أما الرابع فيعني أن كل مكان وظروف جغرافية متشابهة تنتج لغة عامة، في حين أن ذلك لا يحدث. ولهذا، فابن حزم يميل إلى تبليغ الله للغة المنطوقة. ويقول ابن حزم : لا نعرف – مع ذلك – ما هي اللغة الأولى المنطوقة ونعرف فقط أن

(*) المصدر السابق ص ٧ .(المترجم)

كلا من اللغة العربية والسريانية والعبرية صدرت عن أصل واحد، حيث انفصلت عن ذلك الأصل من خلال عملية اختلاف مطردة.

ويدلل على نظرية التمايز المتدرج للغة من خلال ملاحظات حول اللغة العربية الأندلسية: فمثلاً اللغة العربية التى يتحدث بها منْ فى وادى البلوط كانت تختلف عن اللغة العربية الخاصة بقرطبة، واللغة العربية الخاصة بالأندلس غير لغة شمال إفريقيا. أما العامة فينطقون كلمة "العنب" الأعنبا، وبدلاً من قول ثلاثة دنانير كانوا يقولون تلادة. أما البربر فيسمون الشجرة سجرة، أما الذين كانوا يتحدثون اللغة الرومانثية كلغة أصلية فينطقون أحرف الحاء والعين مثل الحاء الأندلسية.

ومن ثم ، فإن الله علم أدم اللغة البدائية ومن خلال التمايز المتتابع، الناتج بسبب الخصوصيات الخاصة بالجماعات الإنسانية المختلفة، نتج عن ذلك كل اللغات الأخرى. ولهذا من الصعب جداً أن نقول عن لغة ما أنها هى اللغة الأكثر كمالاً، لأن كل لغة تبدو لمنْ ينطقها أفضل اللغات، وحتى عملية نزول الوحى بلغة ما لا يمثل دليلًا فى صالحها ، لأن الله استخدم لغات مختلفة فى التوارة والإنجيل والقرآن. وهكذا فإنه لا توجد لغات - فى ذاتها - ولا كلمات ولا حروف أكثر أو أقل قداسة.

١١- المجتمع والجماعة

إن الآراء السياسية لابن حزم تحمل فى طياتها أيضًا قيمة كونها لا تمثل مجرد نتيجة للنظرية السياسية التى تشكل جزءًا من الموسوعة العلمية للمعرفة ، وإنما تدعمها التجربة العائلية والشخصية للمفكر الأندلسى. إن هذه القاعدة التجريبية- الأمبريقية- تعطى قيمة كبرى لتأييد ابن حزم لشرعية بنى أمية وحماسه للنظام الملكى. وبسبب ذلك اضطر ابن حزم إلى أن يواجه حدثًا فريداً بشكل كبير فى إسلام ذلك الزمان، والذى لم يتكرر فى الدول الإسلامية حتى إعلان الجمهورية من قبل مصطفى كمال أتاتورك. ولنفصّل الأمر؛ ففى عام ١٠٣١/٤٢٣م قرر نبلاء قرطبة ووجهاؤها وأعيانها - بعد أن

يئسوا من نجاح المحاولات العديدة لإصلاح الملكية وبسبب الفوضى وخراب المدينة - التخلي بشكل قانوني عن الخلافة، وأن يحكموا من خلال "جمهورية " أرستقراطية. وقد أثرت هذه التجربة بشكل حاسم في عملية تحديد أبعاد الشكل الملكى الذى وضعه ابن حزم.

ويقول ابن حزم إن الملكية هى الشكل القانونى الوحيد للحكم فى الإسلام؛ أما "الجمهورية" فهى تعتبر غير شرعية وهى فى النهاية طريق للخراب، حيث إنها ستفرق الأمة. إذن، وبعد أن يعتبر ابن حزم الملكية كشكل سياسى مناسب وذى شرعية أكثر ، فقد كان يفضل النظام الوراثى على النظام الذى يقوم على الاختيار- الانتخابى -، لأن الانتخابى - بسبب مشاكل وصعوبات عملية الاختيار وطبيعة المنتخبين - سيفقد ميزة إمكانية البحث عن الأمير الأفضل والأكثر استعداداً وحكمة. لكن ابن حزم يرفض شكل التتابع بسبب البنوة الطبيعية للابن الأكبر، وما يعنى ذلك صلة الدم الأكثر قرباً، مفضلًا القرار الحر فى حياة الملك سواء وقع ذلك على فرد من عائلته أو لا.

وتبعًا لابن حزم فإن تلك كانت حالة أبى بكر، حيث تم تعيينه أثناء حياة "محمد" (ﷺ) ليكون بدلاً منه فى إمامة الصلاة، وكذلك عمر الذى عينه أبو بكر. وعندما يموت الخليفة دون أن يكون قد عيَّن وليًا للعهد، يمكن اللجوء إلى النظام الانتخابى ، سواء من خلال الأوصياء الذين عينهم الميت، مثلما فى حالة عثمان، أو من خلال الاعتراف الواضح من قبل الأمة مثلما فى حالة على، الذى أعلن نفسه خليفة بعد اغتيال عثمان. لكن هذا الحل الأخير قاد - فى كثير من الأحيان - إلى الحرب الأهلية. ولتجنب ذلك الخطر، ينصح ابن حزم بتبنى ثلاثة مواقف:

١- أن يُقبل - كخليفة شرعى- ذلك الشخص الذى تم تنصيبه ويحوز الشروط الشرعية الضرورية ويتمتع بالإجماع العام.

٢- أن يتم اتخاذ الأول الذى يتم تنصيبه، عندما يتم تنصيب أكثر من واحد أو اثنين؛

٣ - أن يتم الاعتراف بالأفضل إذا تم تنصيب خليفتين أو أكثر فى آن واحد.

والخليفة يجب أن يكون ذكراً ومسلمًا ومن قبيلة قريش، وهى قبيلة محمد. ولكى يحكم، من الضرورى - بالإضافة إلى ذلك - أن يكون قد بلغ سن البلوغ وأن يكون عاقلا وأن يتم تنصيبه بشكل شرعى وأن يعرف العقيدة الإسلامية وألا يكون مجاهراً بالمعاصى. ويحتاج لكى يتنافس - بشرعية أكبر- على الحكم ضد المنافسين الآخرين، إلى معارف أوسع وتطبيق دقيق للقانون الأخلاقى، وأن يتجنب كل نوع من المعاصى - سواء فى العلن أو فى السر - مهما كانت صغيرة. وعندما لا يحوز الخليفة الشروط الشرعية الضرورية ويكون اختياره غير شرعى فإن خلعه يعتبر أمرا واجبا ، حتى لو تطلب ذلك استعمال القوة. وإذا كان سلوكه يمثل خرقا وعدوانًا ضد العقيدة والأخلاق يجب وعظه وخلعه وذلك إذا وجدت قوة لذلك. أما إذا كان منحرفا فى سيرته الخاصة فقط ، فإن الناس يكونون مجبرين على طاعته.

١٢ - مدرسة ابن حزم (١٠٣٦ - ١١٤٦)

(أ) شهرة ابن حزم :

لقد قال المؤرخ المراكشى، فى تاريخه عن الموحدين ، عن ابن حزم - بعد موته بمائة وخمسين عاما - "إنه أشهر علماء الأندلس قاطبة". هذه الشهرة الكبرى، والتى يشهد بها فى المشرق تقدير كل من ابن الأثير والغزالى، وفى المغرب إعجاب ابن عربى وابن رشد، تدهشنا بشكل مؤقت عندما نذكر المطاردات والعقوبات والسجون والمواقف الجدلية وحالات النفى التى عانى منها المفكر القرطبى، الذى رأى كتبه تحترق فى إشبيلية ومات وحيداً ومنسيًا فى بيته القديم، لكن هذه الدهشة والمفاجأة تختفى وشهرته تبدو أمراً عاديا له ما يبرره عندما نتذكر فقط مجهوده.

وكما حدث فى كل فكر العصور الوسطى، فقد كانت فلسفة ابن حزم أداة ووسيلة لخدمة العقيدة. لكن هذا الهدف العقدى والتدين واستخدام النصوص القرآنية

والأحاديث كان يستخدم، بالإضافة إلى ذلك، لكى يحمى مجموعة أفكاره الفلسفية. إن الهيكل - البنية - المتماسكة لنظام ابن حزم كانت سببًا فى انضمام المفكرين الأندلسيين إليه حيث وجدوا فى أفكاره عونًا جدليًا قويًا ضد الجمود التقليدى للفقهاء.

(ب) تلاميذ ابن حزم:

فى أثناء حياة ابن حزم ظهر العديد من التابعين لفكره، من بينهم أبوالقاسم بن سعيد، المذكور سابقا ، والذى وُلد فى المرية عام ١٠٢٩/٤٢٠، ومات فى طليطلة عام ١٠٦٩/٤٦٢، ويعكس كتاب "طبقات الأمم" أثر كتاب " الفصل" لابن حزم. كذلك كان من بين تلاميذه صاحبه أبو عمر بن عبدالبر - وهو مؤلف موسوعة عنوانها "مختصر جامع بيان العلم وفضله " - حيث يسير على درب ابن حزم فى العودة إلى مصادر التفسير التاريخى النقدى، وكذلك فى تقسيم المفكرين فى عصره إلى التقليديين من أهل الأثر والحديث والعلميين الذين يعانون من لا مبالاة دينية. وقد ساهم ترزى قرطبى بشكل مادى فى عملية نشر فكر ابن حزم ، حيث قام بنفسه بنسخ العديد من مؤلفاته : إنه أبو نجا ع سليم بن أحمد (١٠٠٦/٣٩٦ - ١٠٦٨/٤٦١)، والذى بفضل عمله حصل على ثقافة وتولى بعض المناصب السياسية .

أما أهم تلاميذ ابن حزم فينتمون لفترة نضجه. فمثلاً فى ميورقة - مايوركا- كان من بين تلاميذه أبو الحسن على بن مرجى، وعلى بن سعيد العبدرى، وأبو عبدالله الحميدى. ويعتبر الحميدى أهم تلاميذه ، وقد وُلد فى مايوركا قبل عام ٤٢٠/ ١٠٢٩ ومات فى بغداد عام ٤٨٦/, ١٠٩٣ وقد كان سيره على درب أستاذه كبيراً لدرجة أنه عندما بدأت الملاحقات ضد شيخه ترك الأندلس عام ١٠٥٦/٤٤٨، حيث قطع كل شمال إفريقيا وانتهى به المطاف إلى بغداد . وفى كتابه الرئيسى ويُسمى "جذوة المقتبس" يظهر بوضوح تأثير ابن حزم. ومن خلال الأستاذية التى مارسها ابن حزم فى سنواته

الأخيرة تتلمذ كل من شريح بن محمد بن شريح الإشبيلى، والذى وُلد عام ١٠٥٩/٤٥١ ومات عام ١١٤٢/٥٣٧ وأبومحمد بن العربى.(*)

ولم يقتصر انتشار فكر ابن حزم على الأندلس فقط وإنما وصل إلى المشرق الإسلامى. وأحد المفكرين الذين اتبعوا ابن حزم بصورة بدائية، هو ابن العربى - الذى ذكرناه - حمل للأندلس كتب وآراء الغزالى قبل عام ١١٠٦/٥٠٠م. ومن المؤكد أن يكون الغزإلى قد عرف - حتما - مؤلفات ابن حزم من خلال ابن العربى، حيث مدح علمه بسبب آرائه فى موضوع الأسماء والصفات.

وفى الإسلام الأندلسى، دخل فكر ابن حزم إلى مدرسة ألمرية على يد محمد الأنصارى، والمتوفى عام ٥٣٢م١١٣٧، وهكذا فقد امتزج فكر ابن حزم فى فكر الغزالى مثلما حدث مع اتجاه الأفلاطونية الجديدة الخاصة بمدرسة ألمرية. بعد ذلك بسنوات قليلة، وصل السلطان الموحدى عبدالمؤمن بن على إلى الأندلس، وقد أدى دعمه للحركة التى بدأها مؤسس الفرقة، المهدى بن تومرت وكان تلميذاً للغزالى، إلى تقدير عام لأفكار ابن حزم، كذلك فقد حدث تقارب نحو المذهب الظاهرى، على الرغم من فشل المحاولات فى جعله المذهب الرسمى، نظراً لتمسك الأندلسيين والمغاربة بالمذهب المالكى.

(*) أبو محمد بن العربى ، والد الفقيه الشهير أبى بكر بن العربى ، راجع تاريخ الفكر الأندلسى لآنخيل غونثاليث بالنثيا ، ترجمة د. حسين مؤنس ، تصوير مكتبة الثقافة الدينية ، ص ٢٣٧ . د. مدكور.

هوامش الفصل الثانى

(١) يوجد لى فى المطبعة مقال عن Picatrix والذى أدرس فيه آراءه ومصادره.

(٢) ابن جلجل "طبقات الأطباء والحكماء"، نشر فؤاد السيد، ص ٩٢-١١٠

(٣) صاعد الاندلسى ، طبقات الأمم، ترجمة فرنسية لروجيه بلاشير، باريس، ١٩٣٥م. ص ١٦٧-١٦٨، ١٧١-١٧٢، ١٨١-١٨٥، ١٩٢-١٩٥، ١٩٨، ٢٠٤-٢٠٦.

(٤) ولد أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم، فى مدينة قرطبة فى الثلاثين من رمضان لعام ٣٨٤ (٧ نوفمبرعام ٩٩٤)، وقد كان ابنا وحفيدا لكتاب فى البلاط الملكى الذين كانوا - بكل تاكيد - ذوى أصول أندلسية. قضى طفولته وربى فى الحرملك، وسوف يستفيد من تجارب هذه التربية فى مؤلفاته وبخاصة كتابه الشهير "طوق الحمامة" والذى يعرف أيضا بكتاب "الحب" .

يقول ابن حزم: "لقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيرى لأنى ربيت فى حجورهن ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن ولا جالست الرجال إلا وأنا فى حد الشباب وحين تفيل وجهى. وما أعلم علة تمكن هذا الطبع من النساء إلا أنهن متفرغات البال من كل شىء الا الجماع ودواعيه والغزل وأسبابه والتآلف ووجوهه، لا شغل لهن غيره ولا خلقن لسواه." (*)

إن هذه التجارب وتلقى تربية جنسية فى وقت مبكر كان لها أثر كبير فى شخصيته وكذلك فى العديد من المشاكل النفسية والفسيولوجية التى وصفها هو بنفسه. وقد أدى به ذلك فى بعض الأحيان إلى اهتمام مبالغ فيه بموضوع الجنس، وهو ما سوف يلاحظ أيضا فى علاقاته العاطفية المبكرة، فعندما كان ما يزال صغيراً فى الثالثة عشرة من عمره أحب إحدى الفتيات الموجودات فى بيته، وكانت شقراء الشعر، ومنذ ذلك الحين انجذب ابن حزم إلى الشقراوات ولم يعد يهتم بالسمراوات - القمحيات - اللون، كما اعترف هو فيما بعد . وقد ترك هذا الحب، وكان من طرف واحد حيث إن الفتاة لم تبادله إياه، أثرًا عميقا فى نفسه . وعندما كان فى التاسعة عشرة من عمره أحب فتاة أخرى كانت تُدعى "نعم"، لكن هذا الحب كان متبادلا وانتهى أيضا بسبب موت الفتاة، حيث حزن لوفاتها. ومع ذلك، عاد بعد سنوات للحب، حيث تزوج وكان قد أصبح رجلاً ناضجًا ورُزق بثلاثة أبناء.

(*) ابن حزم ,طوق الحمامة ص ٢٨ . (المترجم)

لقد كان ابن حزم مخلصاً كأبيه للأمويين، وعندما سقطت الأسرة الأموية عانى كثيراً، حيث تم الاعتداء على منزله، ونُهب بيتـه، وصـودرت أمـواله، وحُكم عليه بالنفي، حيث لجـأ إلى ألمرية. وعندمـا تولى عبدالرحمن الرابع المرتضى الحكم عاد ابن حزم لخدمة الأمويين، وعندما تم عزل ذلك الخليفة الذى لم يبق فى الحكم إلا قليلاً، وُضِعَ ابن حزم فى السجن، وعندما خرج منه رحل إلى شاطبة. وعندما عاد إلى قرطبة عُين وزيراً وذلك عندمـا تم إعـادة الحكم الأمـوى خلال الفـترة القـصـيـرة جـداً الخـاصـة بولاية عبدالرحمن الخامس المستظهر، وهو ما جعله يعود إلى السجن مرة أخرى بسرعة، ثم نُفى. بعد ذلك شارك فى العديد من الموضوعات الجدلية، وفى نهاية حياته اعتزل الناس وذلك بعد أن تعب من فشل حياته السياسية وصراعه الجدلى فى الدفاع عن آراء المذهب الظاهرى ونظرياته، حيث لجأ إلى منزل العائلة القديم فى كاسا مونتيخا (منت لشم) ، وهى فى نواحى ويلبا (لبلة)، حيث مات يوم ٢٨ من شعبان عام ٤٥٥/١٥ (*) يوليه عام ١٠٦٣.

(٥) كانت مؤلفات ابن حزم كثيرة. وفيما يتعلق بكتبه التى لها علاقة بالفكر يجب أن يؤخذ فى الاعتبار ما يلى:

" كتاب الفصل"، طبعة القاهرة عام ١٣٢١/١٩٠٣، ١٣٤١/١٩٢٣، ١٣٤٧/١٩٢٦ ,توجد ترجمة إسبانية لأسين بلاثيوس وبياناتها كالتالى:

M. Asin Palacios, Abenhazem de Cordoba, 5 vols, Madrid 1927- 1932, ed. Beirut, 1395 - 1975.

كتاب "الإحكام فى أصول الأحكام"، طبعة القاهرة ١٣٤٥م ١٩٢٧، ١٣٢٨/١٩٣٠

كتاب "النصائح المنجية "، وهو كتاب نصائح مخلصة ضد المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة.

كتاب "الأخلاق والسير"، طبعة القاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨، توجد ترجمة لأسين بلاثيوس.

"طوق الحمامة "، طباعة بيتروف، ليدن ١٩١٤؛ وترجمة إسبانية لإيميليو غراثيا غومث.

كتاب " التقريب لحد المنطق"

كتاب " التحقيق"

" رسالة فى مراتب العلوم"، مخطوطة رقم ٢٧٠٤ مكتبة شهيد على باشا، اسطنبول، الصفحات ٢٥٣- ٢٦٤

"رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق " المخطوطة السابقة ص ١٤١- ١٤٧،

"فصل فى معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها". المخطوطة المذكورة ص ٩٨-٩٩.

(*) المشهور أنه توفى عام ٤٥٦ هجرية .

فصل "هل للموت ألام أو لا "، المخطوطة المذكورة ص ٢٢٥-٢٢٦.

" النبذ فى الفقه الظاهرى"، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧م.

(٦) انظر المقال التالى:

Asin Palacios, "un codice inexplorado del cordobes Ibn Hazm". Pub. Al-Andalus, 2 (1934), pp. 42-46.

مراجع الفصل الثانى

650. 'Abbās, 'I., *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Ándalusī*, 4 vols, Beirut, 1400/1980.

651. Asín Palacios, M., «La indiferencia religiosa en la España musulmana». Pub. en *Cultura española*, Madrid, 1907, pp. 297-310.

652. Ídem, «La moral gnómica de Abenhazán». Pub. en *Cultura española*, Madrid, 1909, pp. 41-61 y 417-430.

653. Ídem, *Los caracteres y la conducta [...], por Abenhazam*, trad. española, Madrid, 1916: esp. pp. XIX-XXIV, 1-2, 18-24, 43-47, 59-60, 75-77, 85-87, 89-90, 97-98 y 107-141.

— Ídem, núm. 126, vol. I, pp. 13-37, 43-63, 64-95, 96-110, 121-144, 150-157, 161-176, 179-244, 246-276; II, pp. 56-58, 59-62, 84-110, 111-189, 203-224; III, pp. 169-247, 253-325; IV, pp. 5-15, 93-143, 189-259; V, pp. 8-9, 14-17, 19-46, 54-55, 61-66, 101, 186, 205-215, 226-233, 237-242, 280-308 y 316-325.

654. Ídem, «Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm». Pub. en *Al-Andalus*, 2 (1934), pp. 1-56.

— Ídem, núm. 555, pp. 366-370 y 378-388.

655. Arnaldez, R., *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, París, 1956.

— Brockelmann, C., núm. 138, GAL, p. 400; S.I., pp. 692-697.

— Corbin, H., núm. 59, pp. 312-317.

— Cruz Hernández, M., núm. 141, pp. 239-293.

656. Ídem, «La justificación de la monarquía según Ibn Ḥazm de Córdoba». Pub. en *Boletín del Sem. de Derecho Político*, Salamanca, 1959.

— Ḍahabí, M., núm. 142, p. 15.

— Ḍabbí, A. Ý., núm. 627, bs. 412 y 1204.

— Dozy, R., núm. 628, t. III, pp. 261 y ss., 309 y ss. y 341 y ss.

657. Farrūj, 'U., *Ibn Ḥazm al-kabīr*, Beirut, 1400/1980.

658. Friedlander, M., «Zur Komposition von Ibn Ḥazm Milal wa'n-Nihal». Pub. en *Orient. Studien, Fetg. a Nöldeke*, Giessen, 1896, pp. 267-277.

659. Ídem, «The heterodoxies of the Shiites in the presentation of Ibn Ḥazm». Pub. en *J.A.C.S.*, 1907-1908.

660. García Gómez, E., *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm*, trad. e introd., Madrid, 1952; esp. pp. XXIII-XXIV, 38-44, 74-90, 92, 105-109, 143-144, 157-160, 232, 236, 256, 258 y 303-304.

— Gardet L. y Anawati, núm. 149, pp. 147-153.

661. Goldziher, I., *Die Zâhiriten*, Leipzig, 1884, pp. 115 y ss. y 185 y ss.

— Humaydī, A. 'A., núm. 629.

662. Ibn 'Arabí, M., *Al-'Awâsim min al-qawâsim*, ed. Argel, 1346/ 1927, vol. I, p. 85; vol. II, pp. 67 y ss.
— Ibn Baškuwāl, A. Q., núm. 635, bs. 40 y 880.
— Ibn Bassām A. H. de Santarem, núm. 636, vol. I, pp. 140-147.
— Ibn Ḥayyān, A. M., núm. 639.
663. Ibn Ḥazm, A. M., *Tawq al-Ḥamāma*, ed., Petrof, Leiden, 1914; trad. esp. número 660, pp. 17, 46, 68, 83, 107 y 117-118.
— Ídem, *Fiṣal*, núm. 126, vol. I, pp. 3-65, 71-77, 93-94; II, pp. 38-39, 91-97, 117-193; III, pp. 1-15, 19-105, 188-248, 250-258; IV, pp. 35-88, 165-176; V, pp. 34, 46-59, 60-73, 92-108, 111-118, 146-175, 180-184, 186-205, 216-217, 224-226, 235-236, 250-280 y 306-307.
— Ídem, *Epístola del auxilio divino, etc.*, trad. parcial de M. Asín Palacios er núm. 654.
— Ídem, *Epístola de la clasificación de las ciencias*, trad. de M. Asín Palacios er núm. 654, pp. 47-53.
— Ídem, *Artículo sobre el conocimiento que el alma tiene, etc.*, trad. ídem.
664. Ídem, *K. al-iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, ed. El Cairo, 1345-1348/1927-1930 vol. I, pp. 29-35.
— Ídem, *K. al-ajlāq wa-l-sīr*, ed. en Asín Palacios, núm. 653; esp. pp. 7-12 18-22, 32-34, 42-43, 52-54, 56-59, 63-64 y 70-91.
— Ibn al-'Imād, núm. 246, vol. II, p. 299.
— Ibn al-Jaṭīb, L. al-Dīn., núm. 1078.
665. Ibn al-Šayj al-Balawī, *Kitāb alif bā'*, ed., El Cairo, 1287/1870, vol. II, pp. 38: y 416.
— Ibn Jaldūn, 'A., núm. 25.
— Ibn Jallikān, Š., núm. 247, p. 21.
— Ibn Jāqān, al-Fath., núm. 640, pp. 55-56.
— Ibn Sa'īd, núm. 641.
665 bis. Ibn Ṭumlūs, A. H., *Introducción al arte de la lógica*, ed. y trad. española de M. Asín Palacios, Madrid, 1916, pp. 11-12, texto árabe.
666. Katānī, M., *Mu'ŷam fiqh Ibn Ḥazm al-ẓāhirī*, Damasco, 1385/1966.
— Mac Donald, D. B., núm. 169, pp. 208 y ss.
— Maqqarī, A. 'A., núm. 642.
— Marrākušī, 'A. W., núm. 777, pp. 32-35.
— Nuwayrī, A. 'A., núm. 644, pp. 94-95.
667. Nykl, A. R., «Ibn Hazm's Treatise on Etics», Pub. en *A. J. of Semitic Lang. and Lit.*, vol. 40 (1923), pp. 30-36.
668. Pellat, Ch., «Ibn Ḥazm bibliographe et apologiste». Pub. en *Al-Andalus*, 19 (1954), pp. 53-102.
— Qifṭī, Ŷ. al-Dīn., núm. 266, p. 232.
— Ṣā'id, A. Q., núm. 194, pp. 75-77.
669. Sālim Yafūt, *Ibn Ḥazm wa-l-fikr al-falsafī bi-l-Magrib wa-l-Andalus*, Casablanca, 1406/1986.
670. Schreiner, J., «Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam». Pub. en *Z. der D.M.G.*, 1898, pp. 464-486.

671. Terés, E., «La epístola sobre el canto con música instrumental de Ibn Ḥazm de Córdoba». Pub. en *Al-Andalus*, 36 (1971), pp. 203-214.

— Yāqūt, al-Rūmí., núm. 649, vol. V, pp. 86-97.

672. Yāfi'í, *Mir'āt al-ŷanān*, ed. Ḥaydarābād, 1337/1919-1340/1922, pp. 79-81.

الفصل الثالث

نشأة الفكر اليهودى الأندلسى وتطوره
(القرن الحادى عشر والثانى عشر)

١ - أصل الثقافة الإسبانية اليهودية:

(أ) اليهود في الأندلس:

من الأمور التى كانت تروق موسى بن ميمون كثيرا - وهو من أعظم مفكرى الأندلس - أن يوقع على النحو التالى: أنا موسى بن الحاخام ميمون الأندلسى، وذلك على الرغم من أن التشدد الدينى الذى حدث فى عهد الموحدين أجبره على ترك الأندلس وهو لم يبلغ بعد الثمانية عشر عامًا. لقد كان وجود اليهود فى إسبانيا أصيلا وقديمًا وكبيرًا لدرجة أن الطرد الذى حدث لهم عام١٤٩٢(*). لم يستطع أن يمحو ذلك بل تحولت شبه الجزيرة الإيبيرية إلى وطن ثانٍ بالنسبة لهم .

ولقد ثبت وجود جماعات يهودية فى شبه الجزيرة بطريقة مباشرة من خلال وثائق تعود إلى بداية القرن الرابع الميلادى. وكما حدث فى العديد من المرات، كانت هذه الوثائق - التى تثبت وجودهم - تتضمن إدانة لهم. وقد أقر مجمع إيليبريس

(*) حدث ذلك على يد الكاثوليك فى أوربا بعد تغلبهم على بنى الأحمر وإسقاط الحكم الإسلامى فى غرناطة. (د. مدكور).

(Iliberis 315) [1] بعض القوانين وكانت تشير إلى تحريم ثلاثة أشياء على اليهود : وهى الزيجات المختلطة بينهم وبين المسيحيين، وأن يأكلا معًا، وأن يقوم اليهود بمباركة المحاصيل. وتشير هذه التحريمات - بصورة غير مباشرة - إلى أهمية تلك الجماعة خلال الفترة الإمبراطورية، ويُضاف إلى هذا شهادة إيسترابون Estrabon، والتى نقلها عنه فلابيو خوسيفو Flavio Josefo عندما أكد أنه لا يوجد مكان مسكون تقريبا إلا ويوجد فيه يهود أغنياء وأقوياء. وسوف يؤدى هذا إلى زيادة ذلك الشعب وانتشاره فى جميع أرجاء ولايات الإمبراطورية حتى القرن الأول الميلادى. ولكن إذا تم قبول خبر ذلك التوسع فى الانتشار فيجب أن يقبل أيضا أن عملية الطرد، التى أصدر قرارها أدريانو عام ١٣٥م، قد أدت إلى زيادة عدد أفراد الجماعات اليهودية فى الإمبراطورية ومنها جماعة إسبانيا.

ونكتشف - من جديد - أهمية الجماعة اليهودية الإسبانية خلال العهد القوطى، وذلك من خلال التشريعات القاسية والمتكررة التى صدرت ضدهم، والتى بدأت فى مجمع طليطلة الثالث ووصلت إلى قمتها من خلال سياسة سيسيبوتو Sisebuto 613، التى تجبرهم على اعتناق المسيحية أو الهجرة.

لقد أكدت رواية عملية الفتح السريع الاسلامى للأندلس، التى أخذت شكلاً رسميًا وذاع صيتها، الموقف التقليدى الشائع الخاص بتعاون جميع اليهود الإسبان فى تلك العملية. لقد كان تعميما لمواقف محددة صحيحة فعليا. ولكن من الممكن أن يقبل أنه بعد الاضطهاد الذى عانى منه اليهود الإسبان على يد القوط - وفى بعض الأحيان الطرد الإجبارى - فسوف يظنون - على الأقل - أن السادة الجدد لن يكونوا أكثر قسوة من القدامى. ومن المؤكد أن كثيرًا من اليهود الذين كانوا قد هاجروا من الاندلس قد عادوا إليها. وبعد أن استقر الحكم الإسلامى، أُعتبر اليهود ضمن أهل الذمة وكذلك من دافعى الضرائب الذين يتم حمايتهم بشكل قانونى مثلهم مثل المستعربين.

وتوجد معلومات قليلة جدا عن الفترة التالية على ٧١١/٩٢ - ٧٥٦/١٣٨، وهو ما يمثل دليلاً على عدم وجود مشكلات خطيرة. أما المعلومات الخاصة بالقرن الحادى عشر والثانى عشر فتسمح بتقدير أهمية وقيمة الجماعات اليهودية التى تعيش فى المدن، حيث يوجد فيها العديد من الشخصيات ذات المكانة السياسية الرفيعة مثل حسداى بن شفروط (القرن العاشر) وبنى النغريله (القرن الحادى عشر). وعندما وصل المرابطون عام (١٠٨٦/٤٧٨) بدأ اليهود يصادفون مشاكل كبيرة وصلت إلى ذروتها عندما انتصر الموحدون ودخلوا الأندلس عام (١١٤٦/٥٤٠) حيث أُجبر اليهود على ترك عقيدتهم أو الهجرة أو الموت. لقد بقى عدد قليل منهم فى الأندلس بعد ذلك التاريخ، وأن جزءاً كبيراً من اليهود الذين عاشوا فيما بعد فى مملكة غرناطة النصرية أتوا إليها بسبب عمليات الاضطهاد العنيفة التى حلت بهم فى قشتالة - المسيحية - فى نهاية القرن الرابع عشر.

(ب) الأصول المحتملة للثقافة اليهودية العربية الأندلسية.

يعد أبو يوسف حسداى بن إسحاق بن شفروط (٣٠٢ /٩١٥ - ٩٧٠/٣٥٩) هو أول يهودى له مكانة ثقافية مهمة من بين يهود الأندلس . ومع ذلك يجب أن يؤخذ فى الاعتبار أمران أساسيان: الأول يتمثل فى عملية الاتصال بين الجماعات اليهودية، أما الثانى فهو العلاقة بين المعابد اليهودية والمراكز التلمودية التى تعتبر بمثابة مرشدة لها. فمثلاً، ثبت منذ القرن الثامن - بشكل بديهى - وجود علاقة بين التلموديين الشرقيين والمعابد السفاردية. وفى القرن العاشر نعرف أسماء الحاخام موسى هانوخ وابنه. وإذا انتقلنا من هذه النقطة إلى ابن جبيرول، فإن القفزة ستكون كبيرة ومبالغا فيها، وهو ما يجعلنا نفكر فى أن الجماعات السفاردية كانت تستقبل تيارا ثقافيا مزدوجا: التيار الأول وهو الداخلى الخاص بالاتصال مع المرشدين اليهود الموجودين فى المشرق والمغرب، والتيار الثانى هو الخاص بتأثير الثقافة الإسلامية، وذلك كما رأينا عندما

تحدثنا عن علم الكلام اليهودى الشرقى. وربما يمثل إسحاق الإسرائيلى حلقة الوصل التى تربط الفكر اليهودى العربى المشرقى مع الأندلسى.

٢- المختصر الأفلاطونى الجديد والسكندرى لإسحاق الإسرائيلى:

يسير إسحاق الإسرائيلى [١]- تقريبًا - وربما حرفيًا- وفق تراث الأفلاطونية الجديدة السكندرية المتمثلة فى تصنيف " الربوبية " المنسوب على سبيل الخطأ لأرسطو، مع بعض العناصر التى مصدرها برقلس Proclo. حيث يُعَرِّف إسحاق الاسرائيلى - انطلاقا من سقراط والذى تم إضفاء شكل أفلاطونى جديد عليه - "الفيلسوف بأنه الرجل الذى يعرف نفسه". ويبين أن تلك المعرفة لا تشمل فقط المعارف الطبيعية وإنما هى قادرة على أن تكون فكرة أنه مخلوق من قبل الله. ويصدر من الله الصورة والمادة الأوليان فقط واللتان - بدورهما - يحدثان العقل الكلى، ومن هذا العقل الكلى يصدر عالم الأفلاك السماوية والأنفس (بأنواعها المختلفة : السماوية والعقلية والحيوانية والنباتية). وفى حالة الأرض يصدر العقل الكلى العناصر الأربعة. وينقل إسحاق الإسرائيلى أفكار كتاب الألوهية لأرسطو المزعوم وذلك عند شرحه - وتفسيره - لبنية الكون وعمليات الفيض- الانبثاق- المتتابعة، على الرغم من أنه فى أحيان عديدة، نظرا لأنه يهوديٌ متدين يعتبر عملية الخلق هى عملية إظهار وتعبير عن علم الله وسلطانه وإرادته، والعملية الجدلية التى يطبقها هى التقليدية الخاصة بمنهاج الفيض الأفلاطونى الجديد.

فللعقل والنفس معنى مختلف فى العالم السماوى عن معناهما فى العالم الأرضى. فى هذا الأخير- أى الأرضى يعمل العقل والنفس تبعا لقانون الكون والفساد. ويتكون العالم السفلى من أربعة عناصر، وتجتمع هذه العناصر فى حالة الجسم الإنسانى بشكل متجانس. وتعتبر النفس الإنسانية هى أعلى الأنفس درجة فى العالم الأرضى، ولكن الدرجات الثلاث للنفس (العقلانية والحيوانية والنباتية) لا تكون

منفصلة بشكل مطلق، مثلما يثبت ذلك الرائحة التى تفوح من نباتات معينة، وحكمة وذكاء بعض الحيوانات مثل الكلاب. ومع ذلك، فإن النفس العقلانية هى الوحيدة القادرة على الارتفاع والسمو نحو العقل الكلى واكتساب أكثر المعارف علواً وسمواً. وبهذه الطريقة، يبتعد الإنسان عن الرغبة الحيوانية ويحقق حالته الأكثر رقيًا، حيث يستطيع أن يعرف الخالق ويصل إلى نعمة النبوة .

إذا كان الإنسان يستطيع أن يصل إلى هذه المعرفة السامية- العالية، فما هو دور الوحى ؟ إن الوحى - انطلاقا من أحد معانيه - هوعلاج عام أو كلى للتغلب على مشكلة الوصول للحقيقة من خلال الاتصال بين النفس العقلية والعقل الكلى. وربما لهذا السبب تكرم العلم الإلهى ببعث رسالته للبشر من خلال الوحى النبوى، والذى يتم من خلال أشكال روحية فى عملية مشابهة للعملية الخاصة بالأحلام. وكل نوع من الأحلام يتطلب تفسيراً، مثلما يحدث فى الأحلام المشهورة التى وردت فى التوراة، ولكن العلماء فقط هم الذين لديهم القدرة على فهم معنى الأحلام وكذلك فك شفرات الرسائل التى تحتوى عليها التوراة، ومن ثم معانى الأقدار أو المقاصد الإلهية.

وتعتبر المتعة الروحية هى الهدف النهائى للإنسان حيث تجعله يتصل بالله من خلال العقل الكلى؛ وهذا ما ربط موسى بإله بنى إسرائيل، وكذلك الأنبياء والبشر الآخرين العظماء ذوى النفوس الطاهرة. فى هذه الحالة، يستطيع الإنسان - الفرد- أن يميز بين عمل الله وعمل الشيطان، وتبعًا لهذا يستطيع أن يقود حياته فى طريق العدالة والحقيقة. ويمثل اتصال النفس مع نور العقل الكلى، ومن خلاله اتصالها بالله، المعنى الحقيقى للجنة السماوية التى بشر بها الوحى.

٣- ابن جبيرول:

سوف تتطور الأفلاطونية السكندرية الجديدة التى كانت ذات شكل بدائى عند إسحاق الإسرائيلى وتظهر بشكل كامل ومتميز فى فكر سليمان بن يهوذا

بن جبيرول[٢]. ويقدم ابن جبيرول فى كتابه "التاج الملكى" العوالم الثلاث التى توجد أمام الفكر الإنسانى: وهى العالم الإلهى وعالم الخلق وعالم الإنسان كعوالم مصغرة. ويقول ابن جبيرول فى كتابه "ينبوع الحياة ": إن الفكر الإنسانى هو نتيجة للمعرفة التى تمثل غاية الحياة الإنسانية وسبب وجود الإنسان. وهذه المعرفة تعتبر ممكنة التحصيل من خلال العلم الذى لدى الإنسان عن نفسه والذى يفتح له الطريق نحو معرفة العالم والله. ويقطع ابن جبيرول هذا الطريق من خلال مسارات الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، بدون اللجوء بأى شكل إلى المعلومات – البيانات – التوراتية الكتابية المباشرة، لأن الفلسفة هى علم له أهدافه وغاياته الخاصة به ولا يوجد سبب لأن تُستخدم – بشكل مباشر– كطريقة لتحليل معلومات الوحى.

وبعد إقرار المبادئ السابقة، فإن الفكرة الأساسية لرؤية ابن جبيرول للكون هى الخاصة بنظرية الصورة والمادة. وفى الحقيقة فإن كائنات عديدة لها – على الرغم من الفروق التى توجد فيما بينها – ملامح عامة ومشتركة فيما بينها. ويرى ابن جبيرول أن هذا الاتحاد (فى الصفات) يشير إلى وجود عنصر عام موجود فى أصل كل الكائنات بينما الفروق الموجودة فيما بينها تصدر عن مبدأ التمييز والتفريق، حيث تمثل المادة العنصر العام فى حين تكون الصورة هى المبدأ المميز . وفى الأشياء ذات الوجود الحقيقى توجد دائمًا صفات عامة وأخرى مميزة، ومن ثم مادة وصورة. وفى مقابل الفروق يمثل الشىء العام العنصر الأصلى. إن هذه الازدواجية يجب أن تتكرر فى كل درجات ما هو عام وما هو خاص، وعند الصعود من الأنواع السفلى – الأقل رقيا – إلى النوع الأكثر عالمية وكلية – رقيا – يتم الحصول على سلسلة خاصة من المواد والصور؛ وفيها تشتمل الدرجات العليا على الدرجات السفلى. ونظرًا لأن كل ما هو حقيقى يقتصر على المادة والصورة، فإن نظام عالم ابن جبيرول يقدم طابعًا من الوحدة أكثر وضوحًا من العالم الخاص بآخرين من أتباع الأفلاطونية الجديدة. إن مفهومى المادة والصورة يقدمان فقط الإطار العام للكون.

إن ابن جبيرول، مثل غيره من الأفلاطونيين الجدد، يضع بين الله والعالم ثلاث كائنات وسيطة هى: العقل والنفس والطبيعة. ونظراً لوجود اختلاف تام ومطلق بين الله والعالم المحسوس فمن الضرورى أن يوجد وسطاء بين الاثنين. فالله هو الواحد المطلق، بينما العالم متصف بالكثرة والمحدودية . إذن فهناك حاجة لوسيط بحيث لا يكون – مطلقا – فى صورة الأول وهو الله ولا الآخر وهو العالم، بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن ينتج أو يصدر من كائن أكثر من كائن واحد مشابه له . وفى العالم المادى يكون لكل أثر علة، وليس ذلك فى الجسم فقط، وإنما أيضا فى الصور التى تسكن فيه، والتى تنتج عن طريق القوى فوق الحسية. إن القوة التى تظهر فى العالم الحسى من خلال تأثيرات متعددة تبدو فى العالم المدرك- المعقول- كما لو كانت قوة واحدة. ويخص القوى التى تعمل فى الأشياء غير العضوية وفى الحياة النباتية والحيوانية والعقلية سلسلة مشابهة من الجواهر المدركة. فمثلًا العقل الكلى يتكون من مادة وصورة ومنه تصدر النفس الكبرى، ويصدر عن النفس الكبرى الطبيعة وصور كل الأشياء، طبقا لنظام معقد من الفيض تتجسد فيه الذوات وتكتسب ثقلا.

والإنسان نسخة مشابهة تماما – عالم مصغر – من العالم الكبير. وعلاقة النفس العاقلة مع العقل تجعل من البديهى وجود بعض الصعوبات. فمثلا فى العقل توجد المعرفة فى شكلها الفطري، أما فى النفس العقلية فتأخذ المعرفة شكلا متباينا ومتوزعا من خلال تعدد المفاهيم. فمحتوى العلم – إذن – هو نفسه فى الأصل. ويحدث نفس الشىء فى كل درجات الذات؛ فمحتوى الذات وعناصرها التكوينية من مادة وصورة هو نفس الشىء فى كل الأحوال، ولا يختلف إلا فى الطريقة التى يظهر فيها. ووظيفة الحواس تتمثل فى أنها توقظ فى العقل الإنسانى المعرفة الخاصة بالمفاهيم، والتى تكون فى حالة خمول داخل النفس (الذاكرة الأفلاطونية).

إن الأساس الأنطولوجى للمعرفة البدائية(البسيطة) الذى يعتمد عليه ابن جبيرول يتمثل أيضا فى اعتبار المادة الكلية أساسا رئيسيا. وعندما يُرى ذلك من خلال المستوى الطبيعى الخاص بالكائنات، فإن المادة الكلية هو عنصر كل الوقائع – الأشياء

– الأنطولوجية المادية، والتى تكتسب خصوصيتها المميزة من خلال الصور المحددة التى تأخذها. وعند فهم ذلك من خلال معنى معرفى فإنه يمثل البديهية الأساسية التى لا تحتاج لإثبات وتتطور بصورة منطقية فى (شكل) أنواع، وفروق (أو جنس – نوع – صنف) بما فى ذلك المفهوم الفردى.

وعند طرح مفهوم الألوهية يظهر أيضا العديد من الصعوبات الخاصة به. حيث توجد لدى الله إرادة وهى التى تُوجِد العالم بواسطة فعل خلق مقصود، وليس من خلال عمليات فيض. إن ازدواجية الفعل الإلهى تتمثل – بشكل محدد – فى أنه يبدو أن المادة الأولى تصدر من الله بدون إرادة، فى حين أن الصورة الأولى تصدر من خلال الإرادة. فالمادة تتولد ليس من خلال اسم أو صفة إلهية، وإنما من خلال جوهر الله ذاته . فالإرادة لا يمكن – فى الواقع – أن تخلق مُعارِضَة فى ذلك الذات الإلهية ولكن عندما تخلق تكون مرتبطة بها. وفعل الخلق ليس حرًا بشكل كامل وإنما يكون محدودا بقانون موجود فى الجوهر– الذات – الإلهية. بمعنى: من خلال الاحتمالات الكامنة فى المادة قبل أن تتجسد وهو عنصر الذات الموجود فى الجوهر. والإرادة قد تكون مشابهة لله، وفقط قد تتميز من حيث إنها أداة للعمل أو للنشاط أو للأداء. وكذلك تشبه الارادة المعرفة، مثلما فى اللوجوس (السر الإلهى أو كلام الله القديم) الخاص بفيلون، حيث تكون فى النقطة الوسط بين اقنوم خارجى عن الله وجانب من الجوهر – الذات – الإلهية.

إن ارتقاء الإنسان نحو الله يعتمد أيضا على المفهوم المادى للواقع الطبيعى. فالإنسان عندما يتأمل عالم الخلق سيلاحظ مجمل الواقع المكون من كائنات مادية أصبحت محددة فى ذاتها الحالية وذلك بعد أن استقبلت الصور. وإذا نحينا جانبا الأشياء فى حالتها الفردية، وصعدنا – ارتقينا– من فصيلة إلى فصيلة، ومن نوع إلى نوع، مع وضع الفروق على الهامش سوف نصل إلى المادة والصورة الكليتين، ومن هذين يمكن الوصول إلى فكرة الخالق. ومع ذلك ففى فكر ابن جبيرول بقيت خفية – بدون حل واضح – قضية طبيعة الاتحاد المستقبلى والنهائى للنفس مع الله.

إن جزء النفس الذى سيتحد مع الله هو النفس العقلانية، وهى واحدة من الأنفس الثلاثة التى تصدر عن العقل الكلى. والعقل الكلى غير متناه وخالص ويخترق العالم كله. إن جهود النفس العقلانية للتحكم فى الكون المصغر المتمثل فى الإنسان ومعرفة الكون الذى نحن فيه تهدف إلى التطهرالضرورى للاستعداد لعملية العودة للمصدر الأصلى، وهو مبدأ كل الأشياء والحياة: وهو الله. ومع ذلك، فإن ابن جبيرول لا يجيب بشكل كاف من السؤال الضرورى : بأى شكل تعود النفس العقلانية إلى الله ؟ وتوجد فى هذا الصدد تفسيرات ترضى كل الأذواق، ولكن من المشكوك فيه أن يسير ابن جبيرول على الطريق الكتابى - أى الذى ينطلق من (أطروحة) التوراة، فلو فعل ذلك فلربما استطاع أن يفعل ما سوف يفعله أبراهام بن عزرة عندما جمع وعلق على نصوص ابن جبيرول. إن نص كتاب "ينبوع الحياة " واضح بشكل كبير جداً:

" اجتهد وحاول باستمرار فهم كل من المادة والصورة الكليتين، وفرّق بينهما بشكل واضح، بحيث تفهم كيف أن الصورة (هى التى) تحدد التنوع والتعدد، وكيف تحيط الصورة بالمادة - بمعناها المطلق - وتستوعبها وتمتزج بها، وكيف تسير خلال الكائنات تبعاً لدرجاتها المختلفة. ميز المادة من الصورة، والمادة من الإرادة [المُحدِدة] وإرادة الحركة. فرق بين كل هذه الأفكار فى عقلك من خلال فروق حقيقية. وعندما تصل إلى معرفة كاملة لكل هذا، فإن نفسك ستتطهر وسوف يرى عقلك بوضوح العالم المدرك وتستطيع اختراقه ودخوله. حينئذٍ فقط سوف تفهم الطابع الكلى - العام - للمادة وللصورة. فالمادة وكل الصور التى تكتسبها سوف تكون مثل كتاب مفتوح ترى فيه آيات مخطوطة ومرسومة، حيث سيفهم عقلك صورها وأشكالها. فى هذه الحالة يمكنك أن تأمل فى فهم ما وراء ذلك. حيث إن هدف كل ذلك هو معرفة العالم الإلهى الفسيح مقابل العالم الصغير جدا الموجود هنا، وذلك إذا قارناه مع الأول. هذه المعرفة السامية يمكن الوصول إليها من خلال طريقين: الأول هو معرفة الإرادة التى صنعت كل من المادة والصورة، والثانى من خلال فهم الملكة العليا المختلفة تماماً عنهما، وتنطلق فى ذلك من ملكتك الفكرية - العقلية - التى تتكون من مادة وصورة. وبهذه الطريقة ومن خلال تلك الملكة، ومن درجة إلى درجة ستصل إلى أصلها ومنبعها."

ومن ناحية أخرى، يعتبر ابن جبيرول الإنسان الذى يرتقى إلى تلك المعرفة العالية جدًا كما لو كان كونًا مصغرًا. فهو يتكون من العناصر الأربعة، وبالصفات التكوينية الأربعة (اليبس والرطوبة والحرارة والبرودة) ومنظمًا من الناحية الحسية من خلال الحواس الخمس والأمزجة والطبائع الخاصة بذلك. وكل عنصر وصفة ومعنى ومزاج له طريقة أو شكل محدد، سواء أكان ذلك جيدا أو سيئا. والعقل الإنسانى لكل فرد هو المكلف بالعمل بحرية للاستفادة مما هو جيد وطيب فى تكوينه ورفض ما هو سيئ. وهذا ما سوف يحاول ابن جبيرول شرحه فى كتاب " إصلاح الأخلاق" من خلال رسم توضيحى مثل الذى وضعه فى شكلين توضيحيين فى الكتاب، وفى تقسيم الكتاب إلى خمسة أقسام خاصة بالحواس الخمس، وفى عشرين فصلاً، فلكل حاسة توجد أربعة مكونات يمكن تسميتها بمكونات مزاجية .

٤ - ابن باقوذة:

يعتبر باهى بن يوسف بن باقوذة واحدا من أكثر الشخصيات الموحية والعاطفية من بين المفكرين السفارديين . عاش فى الأندلس فى الفترة ما بين عام ١٠٤٠/٤٣١ إلى عام ٤٩٣ م-١١٠٠ تقريبًا. وكتابه " كتاب الهداية إلى فرائض القلوب"، ترجمه إلى العبرية يهودا بن تيبون بعنوان " *Sefer hobot ha-lebabot*". ويبدو أن هذا الكتاب قد ألف بدون التفكير فى تطلعات عظيمة وذلك فيما يتعلق بأفكاره ومسيرته الجدلية، لكنه يتميز بأسلوب راقٍ وجميل وفى نفس الوقت صريح وعميق، حيث استطاع أن يضع فيه - بشكل عميق - كل ما هو ضرورى حتى تصل النفس المسافرة إلى أعتاب الله: وهى القواعد التى يجب السير عليها حتى لا تنحرف عن الطريق المستقيم فى هذا العالم المحسوس، حيث تهيم النفس - على وجهها - وقد تلبستها الخطيئة وهى فى حالة شرود بعد ان تم نفيها من عالم الروح.

ويقدم لنا ابن باقوذة أفكاره عن الألوهية بشكل منطقى وفى ملخص متجانس. فأول ما يلفت الانتباه فى ذلك هو عقلانيته النسبية المتفائلة: فعلى المؤمن واجب التفكير

والتأمل فى العقيدة التى يؤمن بها. والطريقة التى يجب اتباعها هى طريقة المتكلمين وتتمثل فيما يلى: إثبات حدوث العالم، وما ينتج عن ذلك من الحاجة إلى خالق. ولكن قليلاً قليلاً تضعف وتقل الثقة فى العقل: فلا ينبغى أن نسلم عقلنا ليقع أسيرا - بصورة عمياء - لنصوص الكتاب (المنزل) وننام مطمئنين فى حلم اللاوعى: بل يجب أن نفكر. لكن حيز التفكير الممكن وهامشه يمثل شيئًا قليلاً جداً: فمهما فعلنا فلن نستطيع تجاوز معرفة وجود الله واسمه الأعلى. وبشكل غير محسوس تتطاير وتتوزع الفكرة عن الألوهية حتى تصل إلى قمم الأثير وأعاليه وهو ما يتجاوز حدود المعرفة وفوق كل واقع كونى. وعندما نصل إلى معرفة وجود الله يجب أن نتخلى عن رغبتنا الملحة - الشديدة فى الوصول إلى (معرفة) ذاته العالية - العلية - والتى لا تدركها الأبصار وهى المنزهة عن كل تشبيه والتى لا يمكن للنفس المسافرة فى عالم المادة أن تصل إليها.

ولكى نتعمق فى أسرار الخالق وندخل إلى رحاب ذاته الفائقة ليس أمامنا إلا متابعة آثار معرفته. فأسماء الله وصفاته السلبية - التنزيهية - هى فقط المؤكدة والمضمونة، ولكنها تخبرنا بأشياء قليلة جداً. إن الأفعال والأسماء الإلهية هى درجات فى سلم الصعود والارتقاء إلى الله انطلاقًا من مخلوقاته. إذن يمكن فقط قبول تشابه ذى نسبية ميتافيزيقية، ومن هنا فإن أعلى معرفة عن الله وأسماها هو "الإيمان والاعتقاد بأنك تجهل تماما حقيقة ذاته وجوهره". ومن ثمَّ فمن الضرورى الرغبة فى عدم معرفة أى شىء من أجل الوصول إلى معرفة كل شىء. فمثلا يمكن تحديد ثلاث مراحل فى التوحيد الصريح - وهو الإيمان الذى يبحث عن الفهم - : فالمرحلة الأولى تتمثل فى أنه بعد الثقة فى عقولنا سوف نبحث عن حقيقة عقيدتنا. والمرحلة الثانية تتمثل فى أنه بعد التأكد من وجود الصانع يجب أن نتوقف ونعترف بعجزنا عن السير إلى الأمام لأن أفكارنا لا تسع الله أو تستطيع التعبير عن ذاته، لأن المعنى الذى يعطيه العقل الانسانى (للأشياء)، يعتمد على النوايا - الأفكار- الخاصة بالحواس ولا يمكن أن يتجاوز ذلك، ويمكن فقط أن نستنتج وجود علة من خلال

تأثيرات الحواس. هذه العلة - فى هذه الحالة - تكون ملتبسة تمامًا وتمثل تورية . أما المرحلة الثالثة فتتم من خلال البحث عن الله عن طريق آثاره وسماع خبره : فالله يكشف أسراره لِمَنْ يحبونه.

ومع أن محتوى مفهوم ابن باقوذة مهم فإن الأهم فى ذلك هو اللهجة الشخصية والمألوفة التى يستعملها والصراحة التى تفيض من مؤلفاته. ولا تمثل الأجزاء العشرة لكتابه - إذن - عشر مقالات كما انها ليست هى المراحل الأخرى الكثيرة فى حياته - هو - الداخلية أو الحياة الروحية الخاصة بالإنسان بصفة عامة. وفى مقابل التمسك بالشريعة وهو الأمر السائد فى الجماعة اليهودية، والذى بفضله - ويجب أن يُقال كل شئ - استطاعت البقاء حتى أيامنا هذه، يقول ابن باقوذة بوحدة النفس الإنسانية ويحولها إلى محب لله وعاشق له. ويعتبر هذا الأمر شيئا مهما حتى لو كان لا يعدو كونه حالة صوفية بسيطة. لكن بالإضافة إلى ذلك، ينبه ابن باقوذة أنه فى هذه الحالة يحدث الصراع بين القوة الحسية الجزئية والدافع العقلانى الجدلى. وهذا الدافع العقلانى ليس سلبيًا، كما يظن صوفية آخرون، وإنما هو إيجابى. إنه كما لو كان تحديًا من الله فى مقابل الجانب النباتى للذات المخلوقة. وفى هذا الصدد يظهر هنا - من جديد - المفهوم الأفلاطونى الجديد الخاص بنفى العقل وصراعه من أجل العودة إلى أصله الواحد الإلهى.

٥- إبراهام بارحيا هاناشى : [٣]

لكى نفهم بشكل أفضل عملية تواصل الفكر اليهودى أو تطوره فى العصور الوسطى، من المناسب أن نتذكر أنه فى فكر العصور الوسطى لم يكن يوجد فصل مطلق بين علم الفلك العلمى وعلم النجوم. فمثلاً، كتب إبراهام بارحيا خطابًا إلى زميله يهوذا بن بارزيالى حيث شرح له فيه وجهة نظره فى تأييد علم النجوم والذى يقارنه بعلم الطب الوقائى. وفى مقابل الموقف الخاص بيهوذا بن بارزيالى الذى كان يرى فى علم النجوم نوعًا من عبادة الأوثان، يعتبره إبراهام بارحيا كما لو كان علمًا يقوم على المقاييس الفلكية ويدعمها بشىء مهم مثل الوحى (فقد كان إبراهام يمارسها)

وكذلك التراث الحاخامى. وبالتالى، لا يوجد سبب لكى نستغرب كثيراً من بعض جوانب كتب إبراهام بارحيا. إن الكتابين اللذين وصلا إلينا هما: " الملف الموحى" "*Megilla ha-megalleh*" وهو ذو موضوع خاص بالبعث والحشر، وتأملات فى النفس المفكرة- الحزينة " "*Heygon ha-nefes ha-asubah*".

كان إبراهام بارحيا يُعتبر مفكراً دقيقا صارماً ومدافعاً عن أهمية المعرفة، وإن كان له فهم خاص لتلك المعرفة. حيث يرى أن طريق عودة النفس إلى المقام الأصلى السماوى يكون من خلال أداء الفرائض والمبادئ التى وضعها الكتاب المقدس، ولكن فهم وتفير الكون، والذى يوجد فيه الطريق الذى يجب قطعه فى طريق الارتقاء والصعود، يقوم على بنية معرفية تعتمد على مبادئ الفلسفة الأفلاطونية الجديدة حيث يتفق ذلك مع الشرح الموحى به فى التوراة التى نزلت للجميع. ويعتبر أن المعرفة العلمية الفلسفية ليست شيئًا آخر إلا التحقيق الشامل للمعرفة المنزلة على شعب بنى إسرائيل وقد أخذتها منهم الشعوب الأخرى، كما كان قد أشار إلى ذلك فيلون السكندرى.

لقد أخرجت عملية الخلق كل الأشياء الخاصة من اللا - ذات"العدم" وكل ما كان فى طريقه إلى أن يخلق كان يوجد فى حالة موجودة "بالقوة" مثل المادة والصورة والعدم. ويلغى الله - من خلال فعل الخلق - حالة العدم، حيث تمثل - عندئذٍ - المادة الخالصة هيكلًا أو بنية بالنسبة للصورة ويظهر العالم فى شكل ذات. هذا الخلق لا يمكن أن يكون شيئًا مؤقتا فحسب بسبب الأسباب القديمة التى أشارت اليها منذ البداية الأفلاطونية الجديدة. وبعد عملية الخلق، فإن كلًا من المادة والصورة لم يعودا كما كانا قبل عملية الخلق. إن العالم المخلوق ينتظم من خلال نظام دقيق يبلغ ذروته فى شكل الإنسان - والذى يعتبر الإنسان ذروته - حيث إن الدرجات العليا فى ذلك النظام هى ثمرة طبيعية للنفس العقلانية.

والصور لها أربع درجات: صورة باقية بذاتها، وصورة تتحد مع المادة الخاصة بها فى صورة غير قابلة للانفصال، وصورة تتحد مؤقتًا مع المادة، ويمكن أن تكون

صورة لمادة أخرى، وصورة تتحد مؤقتًا مع المادة لكنها يمكن أن تنفصل عنها وتعود إلى حالتها الأصلية، مثل النفس العقلانية الإنسانية. وعملية ارتقاء النفس تحدث طبقا للدرجات الخمس للعالم السماوى: الضوء الإلهى العلوى، والضوء الذى يظهر كالكلمة وهو المعروف بالروح القدس فى التوراة، وضوء العلم، والضوء الذى يعرف - يخص - كنفس، والضوء الذى يسميه الكتاب المقدس نهاراً وهو المحجوز للطائعين.

ويرى إبراهام بارحيا - وربما يكون قد اقتبس فى هذا شيئًا من الآراء الإسماعيلية - أنه توجد طريقتان متوازيتان للهبوط والصعود: الطريقة الكونية الكلية والطريقة الإنسانية. والطريقة الإنسانية بدورها لها تفسيران: التفسير الذى يقدمه التاريخ العام، وهو الذى يشرح الدور الرائد - الفريد- والوحيد لشعب بنى إسرائيل، والآخر الخاص بالسيرة الذاتية للطائعين والعارفين فى طريقهم للكمال.

٦- أصداء فكر ابن جبيرول وإبراهام بارحيا:

وكما تبين مما سبق فإن يهوذا بن بارزيالى البرشلونى (نحو عام ٥٢٤/١١٣٠)، كان لديه أفكاره الخاصة والتقليدية التى تعتبرعلم النجوم نوعا من الهرطقة، لكن هذا الحاخام أيضا هو مؤلف لكتاب "شرح كتاب الخلق"، والذى حقق ذيوعا كبيراً وشهرة فى الفكر اليهودى الخاص بالقرون من الثانى عشر إلى الرابع عشر.

(أ) يوسف بن يعقوب بن صديق:

يعتبر يوسف بن يعقوب بن صديق - الذى عاش ما بين (٤٧٢/١٠٨٠-٥٤٣/١١٤٩) - واحداً من أبرز الشخصيات التى تأثرت بالتيار الفكرى الذى قاده ابن جبيرول. وقد تولى منذ عام ٥٢٩/١١٣٥ منصب قاضى الجماعة اليهودية القرطبية. كما أنه ألف العديد من الكتب باللغة العربية، ولكن الكتاب الوحيد الذى

وصل إلينا- ومن خلال ترجمة عبرية - هو" الكون الصغير". هذا الكتاب ينقسم إلى أربعة أجزاء، وفيها يعالج: أولاً: العالم المادى والمادة والصورة، وأوجه الشبه بين العالم المادى والجسم الإنسانى، ثانيًا: عالم الروح وعالم الإنسان لكونه عالمًا صغيراً وعن الأنفس والعقل، ثالثا: عن الله وصفاته وأسمائه الحُسنى، والرابع : عن ثواب الآخرة وعقابها.

وبصفة عامة، يسير ابن صديق تبعًا للمبادئ العامة للأفلاطونية الجديدة، وإن كان فى الموضوعات المعالجة فى الجزءين الأخيرين من مؤلفه يمزج بين آراء الأفلاطونية الجديدة والمتكلمين بشكل معقد جداً ولا يمكن التمييز بينهما تقريبًا. وفكرة الإنسان ككون صغير يأخذها من التراث اليهودى ويدعمها بنصوص من الأنبياء ومؤلفين كتابيين آخرين. ومرة أخرى، ومن جديد، نجد أن فكره متأثر بشكل كبير بالتراث القديم لفيلون وذلك عندما يساوى بين المفهوم الفلسفى والوحى النبوى ويعتبرهما شيئًا واحداً. حيث يرى أن اليهود قد تلقوا فى الوحى السيناوى النور وأيضا معرفة أفكار العديد من العلوم المحددة، ولكن مع انقضاء زمن النبوات يلعب الفلاسفة دور الأنبياء فيتلقون المعرفة من خلال معرفة العلوم.

ويرى ابن صديق أنه من الضرورى لتعلم المعرفة وممارستها أن يكون لدى الفرد الموهبة المعرفية وأن يسعى لتكوينها، وكذلك ضرورة مناسبة الظروف المناخية. فمثلاً، يعتبر المناخ الرابع - وهو الأكثر لطفا (اعتدالا) - هو الأفضل للتطور العلمى، وقد أثر هذا فى موهبة شعب بنى إسرائيل. ومع ذلك، فإن الفلسفةً مفهومةً بمعناها الواسع جدا تمثل فقط الجزء الأول من المعارف التى تقود الإنسان نحو الله ويجب مواصلة الطريق بتنفيذ الوصايا العشر. كل هذا يقودنا إلى وجود الله وصفاته، لكن هذا لا يسمح لنا بأن نصل إلى [معرفة] جوهره حيث إن الله يتجاوز كل سبب ومكان وزمان.

وأيضا يعتبر يوسف أن معرفتنا حول موضوع عملية الخلق تكون دائما نسبية. وعلى الرغم من أن الفيلسوف يلمح فقط إلى معناها فإنها تنتمى إلى عالم الأسرار لأن

أغلب البشر ليست لديهم القدرة على فهم الفلسفة وليس من المناسب إخبارهم بالأجزاء الأكثر صعوبة، ويكفيهم تنفيذ الوصايا لأنه عند تنفيذهم لها تتحقق أهداف عملية الخلق. ويرى أن كل إنسان يتلقى من الله كل ما يحتاج إليه لكى يحقق طريق حياته، ولا يحصل على الثواب والعقاب هنا لأن الله جعلهما فى شكل لا يتناسب مع العالم المادى وإنما مع العالم الروحى. والأنفس الخالصة ستعود فيما بعد إلى المصدر التى صدرت عنه، أما الأنفس العاصية فلا تستطيع بلوغ السعادة فى الجنة التى تكون روحانية بشكل مطلق.

(ب) إبراهام بن عزرا:

يعتبر إبراهام بن عزرا هو أفضل منْ وفق بين الآراء الأفلاطونية الجديدة لابن جبيرول مع التيارات الخاصة بعلم النجوم التى أشرنا إليها حيث إنه كان متخصصاً فى علم النجوم وفلكيًا ومفسراً وفيلسوفا ونحويًا وطبيبًا وشاعراً[٤]. وفيما يتعلق بما يهمنا الآن، فإن كثيراً من آرائه الفلسفية ستظهر فى شرحه للتوراة، والذى يحمل عنوان: " أصل احترام الشريعة وسرها ". لكن أكثر ما يميز تفسيره – المتأثر بالرؤية الأفلاطونية الجديدة للفكر اللاهوتى ولدين بنى إسرائيل – هو لجوئه للباطنية واستخدامه للرمز، الذى ينتشر فى شروحه لكل التوراة.

وكما تعودنا فى العديد من المفكرين اليهود، فإن ابن عزرا ينطلق من معنى الخلق العام ليقدم شرحا باطنيا لمصطلح الخلق فى العبرية. وهذا المصطلح يمكن أن يقرأ بطريقتين: الأولى: bara(bet, res, alef) . الثانية: barah(bet, res, he) ولما كان المعنى الدقيق الموجود فى كل من سفر التكوين والعدد وصموئيل وأشعيا متباينًا، يؤكد ابن عزرا أن تلك الكلمة لها ثلاث معانى:

١– الخروج من العدم المطلق؛ مثلما فى سفر التكوين (١و١).

٢- الخروج من العدم الخاص بالشيء، لكن من خلال تحول المادة والصورة الأولين.

٣- الصدور عن النقص، مثل الظلام هو النقص المطلق للضوء. إن نظام الخلق يجب أن يفسر طبقا للنظرية التقليدية الأفلاطونية الجديدة الخاصة بالهبوط، حيث يكون فى هذه الحالة عبارة عن عملية ظهور الأمر الإلهى، سواء فى العالم السماوى أو العالم الأرضى.

ويرى ابن عزرا أن نظام النجوم العليا وحركاتها يمثل نظاما إلهيا، ومن ثمَّ، يتحكم فى الأحداث الإنسانية. والعقول السماوية خلقت من قبل الله، ولكن ليس فى الزمن، وبذلك تعتبر معاصرة للألوهية - أى لها صفة الأزلية - . ونظامها العددى له معنى خطير أو مهم حيث خرجت من الواحد الإلهى والعددى كما لو كان منبعًا - مصدرا - أصليًا. وأن الواحد الإلهى يظهر فى التوراة بمصطلح يهوه، وأن الأحرف الأربعة الساكنة التى تكونه تمثل الوحدة الأساسية والتى يصدر عنها كل شىء وهى أصل كل الأرقام.

وتبعًا لنوع خاص من علم الأرقام، يمثل الواحد الإلهى رقم واحد وكل الأرقام الرقم عشرة، وهو الذى يمثل الأفلاك السماوية: تسع منها رياضية عقلية والعاشر مقدس. وبموازاة تلك الأفلاك توجد الدرجات أو المراتب وهى عشر أيضا: *التسع* الحادثات (الأعراض التسع) والجوهر. ويعتبر رقم خمسة هو المركز الكونى كما يظهر فى خاتم سليمان الأسطورى، والذى يرمز إليه مرتين، وبالتالى يمثل الكون (عشرة). إن الاعداد التسعة الأولى يمكن أن تتوزع بحيث يكون الإجمالى الخاص بها خمسة عشر (وهى القيمة اللوغريتمية للأحرف ***yh*** , وهى نصف ***(.tetragrammaton)*** وتكون على الشكل التالى:

٦ ٧ ٢ = ١٥

١ ٥ ٩ = ١٥

٨ ٣ ٤ = ١٥

---

١٥ ١٥ ١٥ = ١٥

ويقرر ابن عزرا إن الله هو أصل كل المعرفة. ومعرفته - تبعًا للمبدأ القديم الأفلاطوني الجديد - تكون كلية . والإنسان هو قمة كل ما ومخلوق، ولكونه هكذا فإنه يمثل العالم بأكمله، بمعنى، أنه كون مصغر. ولهذا فإن لديه القدرة على بلوغ المعرفة والصعود بواسطتها حتى عتبة المعرفة الإلهية العُليا، وهى متاحة من خلال ثلاث طرق:

١- الوحى كدليل داخلى، حيث لا يتحدث الله مع البشر مباشرة وإنما من خلال رسله أو ملائكته، ولهذا فإن موسى لن يكون إنسانًا فقط، وإنما هو صورة خالصة.

٢- بواسطة المعرفة العقلية التى يقوم بها العقل الإنسانى.

٣- من خلال النبوة. والعلماء أيضا لهم ثلاثة أنوا ع:

١- الذين يصلون للمعرفة من خلال العلم العقلانى الفطرى ويعرفون القوانين الطبيعية وهم علماء بالمعنى الطبيعى.

٢- الذين يصلون أيضا إلى معرفة القوانين التى تحكم العالم السماوى، وهم علماء النجوم.

٣- الذين يرتفعون حتى أعلى الأسرارالخفية، ويقومون بالمعجزات التى تتجاوز القوانين الطبيعية وهم الأنبياء.

٧- يهوذا بن هاليفى:

يؤكد يهوذا بن هاليفى(٥) فى خطاب له، عُثر عليه فى القاهرة، أنه ألف كتابه "الكوزارى" لدحض آراء القرّائين، بمعنى علماء اللاهوت التأمليين الليبراليين، وقد عرضنا فكرهم فى موضعه. ويعتبر ابن هاليفى أن سبب خطورة آراء القرّائين هو موقفهم من علماء اليهود الذين يعتمدون على التراث الشفوى، والمتمثل فى التلمود والميدراشيم *midrasim* وليس بسبب تأثير مذهبهم الأفلاطونى الجديد المعتدل. وفى القرن الثانى عشر، فى السفارديم سيطر القراءون - من الناحية الجدلية - على الربانيين. ومع ذلك، ففى الكوزارى لا يذكر يهوذا بن هاليفى القرّائين إلا فى مواضع قليلة جداً. وعلى العكس، سيبدو كتابه مشابهًا إلى حدٍ كبير للمجادلات الخاصة بالغزالى التى ذكرناها، وذلك إذا اعتمدنا على الآراء المعروضة فى النص والنقد الموجه للفلاسفة المسيحيين والمسلمين. ومن الصعب جداً نفى تأثير كتاب "تهافت الفلاسفة " للمفكر المشرقى لأن آراء الغزالى دخلت الأندلس عندما كان يهوذا بن ليفى شاباً، وأن ابن جبيرول وابن باجة كان أحدهما أكبر من ليفى والآخر معاصراً له.

إن الكتاب ينطلق من رؤيا رآها ملك الخزاريين، حيث يفترض أن يكون أحد الملائكة قد قال له خلالها : " إن الخالق راضٍ عن نيتك، ولكن ليس راضيًا عن أعمالك " . عندئذٍ استدعى الملك فيلسوفا ومسيحيًا ومسلمًا، ولكن آراءهم لم تشبع فضوله - لم ترقه - ومن بين أسباب ذلك أن كلاً من المسيحيين والمسلمين اعتمدوا فى آرائهم على تراث الأنبياء الذى يعود - فى مجمله - إلى التوراة. والنص الذى يشير إلى المسيحى يوجد بصفة عامة معيبا بشكل مزدوج، وذلك فى أغلب المخطوطات (الموجودة من الكتاب)، حيث لا توجد فيه إشارات عن التثليث والتجسد (حتى لا يجرح الحساسية اليهودية)، ويستبدل لفظ "مسيحيون" بلفظ "الفرس "حتى يتجنب غضب المسيحيين". وربما أيضا بسبب ذلك ولمعرفته بشكل أفضل للفكر الإسلامى، يكمل يهوذا بن ليفى طرحه من خلال عرض الأفكار اللاهوتية لأحد علماء المسلمين والتى تتفق فى مجملها مع أفكار أحد علماء المعتزلة. والنتيجة النهائية

هى اللجوء إلى أحد العلماء اليهود الذى سيعرض بشكل جيد ومفصل الآراء الدينية واللاهوتية اليهودية، ومن خلال ذلك، فإن الملك ومن بعده رجال البلاط والشعب يعتنقون دين بنى إسرائيل .

والجزء الأهم فى الكتاب، من وجهة نظر الفكر، يوجد فى الجزء الخامس - وهو الأخير- وهو مخصص بشكل أساسى لدحض آراء الفلاسفة. والأفكار الفلسفية التى ينتقدها تتفق مع آراء تشبه بشكل واضح آراء ابن سينا وابن باجة وابن جبيرول، وحول موضوعات فلسفة طبيعية وميتافيزيقية بشكل أساسى[٦].إن أسباب نقده تقوم على الفروق والاختلافات بين آراء الفلاسفة وكذلك على عدم قدرتهم على الوصول - بشكل كامل ونهائى - لإثبات وجود الله وجوهره الفائق الوصف وصفاته وطبيعة عملية الخلق والمسلك العملى للإنسان. حيث يقول يهوذا حرفيا "إن إله أرسطو ليس هو إله أبراهام لا من قريب ولا من بعيد. وكذلك لا تعتبر المادة الأولى مادة بالمعنى المعروف، وإن الفلسفة العملية لا تقترب ولو من بعيد من الفلسفة التى قدمها الأنبياء، وإن النفس العقلانية للفلاسفة ليست هى النفس الإنسانية التى تنتظر السعادة الأبدية."

إن المبادئ الأساسية للمعرفة الفلسفية الحقيقية هى كالتالى:

١- العالم ليس أزليًا وإنما هو مخلوق من قبل الله فى الزمن ومن العدم.

٢- الله فقط هو الخالد، بدون بداية أو نهاية وغير متجسد.

٣- أن الله يعرف كل الأشياء سواء الصغيرة أو الكبيرة، وهو حى وله إرادة ومعرفة دائمًا وبصورة مطلقة؛ ولكن كل صفاته متحدة مع جوهره.

٤- الإنسان حر فى أعماله؛ لكن بدون أن يقلل ذلك من قدرة الله المطلقة وسلطان الله وبالطريقة التى تظهر فى الكتاب المقدس.

٥- وأن سعادة شعب بنى إسرائيل تكمن فى تنفيذ ما جاء فى التوراة ويشرحه مرشدوه، فلا يوجد علم أو دين أو معرفة صحيحة إذا لم يكن لها أصل فى الأمر الإلهى وهو ما يمكن أن نسميه سلطان الله.

هوامش الفصل الثالث

(١) إسحاق بن سليمان إسرائيلي وُلد فى مصر عام ٢٣٦/٨٥٠، حيث انتقل إلى إفريقية وعمل طبيبا للخليفة الفاطمى المهدى. وتبعًا لكاتبى سيرته، فقد عاش ما يقرب من مائة عام، وإن كُنَّا ربما يجب أن ننقصها بعض الشئ، ومن المحتمل بصورة كبيرة أنه مات بعد عام ٣٢٠/ ٩٣٢ ، من بين المؤلفات التى تنسب إليه حُفظ لدينا ما يلى : كتاب الاسطقسات "العناصر"، بترجمتيه العبريتين، وقد قام بإحداهما أبراهام بن حسداى؛ و "كتاب الحدود"، وقد ترجم للعبرية واللاتينية، ولقد كانت الترجمة اللاتينية سبب شهرته بين رجال الفلسفة الكلامية المسيحيين حيث أطلقوا عليه ***Magister definitionum*** (وعلى العكس من ذلك لم يعتبر موسى بن ميمون إسحاق الإسرائيلى مطلقا فيلسوفا)؛ و " كتاب الجواهر" وتوجد نسخته العربية، وكتاب الروح والنفس، ويوجد فى ترجمته العبرية.

(٢) سليمان بن يهوذا بن جبيرول، وقد أطلق عليه اللاتينيون على سبيل الخطأ Avencebron , Avice-bron، وهو لم يعرف فقط نصوص إسحاق الإسرائيلى وإنما استعمل المصادر التى استعملها إسحاق بشكل أكثر كمالاً وعُمقا. ويبدو إنه كان قرطبى الأصل، ولد فى ملقة نحو عام ٤١٠/١٠٢٠، ثم أقام فى سرقسطة ومات عام ٤٤٩/١٠٥٨: ويصفه كاتبو سيرته بانه كان كثير المرض حاد الطبع كثير الاكتئاب. ولكن لا ندرى ما إذا كانت هذه الملامح والصفات تعود إلى رغبته فى تقمص تعبيراته الشعرية أو إلى شخصيته الأصلية. ويُنسب إليه حوالى ٢٠ كتابًا ومن بينها ما يلى:

- التاج الملكى، وهى قصيدة ذات جمال فريد.
- مختار الجواهر، مجموعة شعرية تحتوى على ٦٥٢ من الحكم والأقوال المأثورة الإغريقية والعربية، وقد ترجمت إلى العبرية.
- إصلاح الأخلاق، كتاب فى الأخلاق يشبه كتاب علم الأخلاق لابن حزم، وقد ترجمه إلى العبرية يهوذا بن تيبون.
- "ينبوع الحياة "، ترجمه إلى اللاتينية كل من ابن داوود ودومينغو غونديسالبو، كما ترجم بصورة جزئية من قبل شمطوب بن جوزيف فالاكيرا . ينقسم هذا الكتاب، الذى يأخذ شكل حوار بين معلم وتلميذه، إلى خمسة أجزاء يتم فيها بصورة متتالية دراسة كل من الصورة والمادة الكليين، والجوهر الروحى، والجواهر البسيطة، ومعرفة الصورة والمادة فى الجواهر البسيطة والمادة والصورة فى ذاتهما.

(٣) إن تفسيراً دقيقا ومتشدداً لعنوان هذا الكتاب " تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى" والجزء الحالى، قد يمنعنا من أن نعالج فيه أبراهام بارحيا، لأنه عاش فى مملكة أراغون وكتب مؤلفاته باللغة العبرية. ومع ذلك، فإن عملية دراسته تمثل أمراً مهماً وذلك لنفهم بصورة أفضل المسيرة الجدلية للفكر اليهودى السفاردى.

لقد عاش إبراهام بارحيا - تبعًا للمؤرخين - فى مملكة أراغون وفى بلاط الملك ألفونسو الأول فى الفترة ما بين ١٠٦٥/٤٥٧ - ٥٣٠/١١٣٦ تقريباً. وبالإضافة إلى أنه كان معروفًا بلقب الأمير، فقد سمى أيضا بـ "صاحب الشرطة" وهو ما يدل على توليه لمناصب مهمة فى ذلك البلاط. وتفسر حياته فى الأراضى المسيحية ظاهرة أنه أول منْ كتب مؤلفاته باللغة العبرية من بين اليهود السفارديم. ولقد كان مشهوراً جداً - وعن حق - بأنه عالم فلكى ورياضى، ويمكن أن يكون هو أول منْ أدخل علم النجوم بين اليهود السفارديم .

(٤) إبراهام بن عزرا ولد فى توديلا Tudela عام ١٠٨٩/٤٨١م، ومات فى روما أو فلسطين تبعًا لرغبة كل مصدر عام ٥٥٩/, ١١٦٤ ولقد عاش فى الأندلس حتى عام ٥٣٤/١١٤٠، وهى الفترة التى تمثل قمة ازدهار الفكر اليهودى السفاردى حيث كان معاصراً لكل من ابن داوود وابن صديق وموسى بن عزرا ويهوذا هاليفى. وفيما بعد رحل إلى إيطاليا (وأقام بها فى المدن التالية: لوكا، ومانتو، وبيرونا) ثم إلى فرنسا (واقام بها فى المدن التالية : ناربونا بيثيرس، ودروكس وروِن) إلى أن وصل إلى لندن. وتبعًا لرأى كاتبى سيرته فقد كتب العديد من الكتب فى علم النجوم والتفسير والنحو.

(٥) أبو الحسن يهوذا بن صموئيل هاليفى ولد فى طليطلة نحو عام ١٠٧٥/٤٦٨، وعاش فى غرناطة وقرطبة، وكذلك فى طليطلة - فيما بعد - بعد أن استولى عليها ألفونسو السادس؛ ثم عاد بعد ذلك إلى الأراضى الإسلامية فى الأندلس حيث عاش فى قرطبة ثم رحل فيما بعد إلى شمال إفريقيا. ولقد دفعته مثالياته الدينية فقرر السفر إلى الأراضى المقدسة حيث مرَّ بالإسكندرية عام ٥٣٤/١١٤٠ ووصل إلى القدس، حيث مات عام ٥٣٩/, ١١٤٥ ويحاول التراث أن يجعله قتل على يد أحد العرب، على مقربة من المدينة المقدسة بينما كان يُنشد أنشودة لصهيون، وأن شخصاً غير معروف الهوية كتب على قبره الجملة التالية:

التقوى والطيبة والنبل

تقول : لقد متنا مع يهوذا.

وبالإضافة إلى كتابته العديد من القصائد الشعرية (يقول بعضهم إنه كتب ٨٢٧) المكتوبة باللغة العبرية، إلا اثنين مكتوبتين باللغة العربية، فإن الكتاب الذى كان سببًا فى شهرته هو المعروف بـ " الكوزارى" (وهو عنوان قد ظهر بشكل ما فى الخطاب الذى وجد فى معبد فى القاهرة). أما العنوان الأصلى للكتاب فهو " كتاب الرد والدليل فى الدين الضليل"، وقد ترجم بسرعة إلى العبرية على يد يهوذا بن تيبون عام ٥٦٢/١١٦٧.

إن الموضوع الأدبي والعقدي لهذا الكتاب يقوم على الحكاية التي نقلها المسعودي عن اعتناق ملك الخزر "بولان" وقومه من الأتراك الذين كانوا يقيمون في جبال الأورال للدين اليهودي، وربما يكون قد حدث هذا الأمر في القرن السابع الميلادي. وهذا الأمر ليس عبارة عن حدث خيالي لأن الأتراك عندما تعمقوا في الأقاليم التي تعرف اليوم بأوزبكستان وتركمنستان فإنهم احتكوا بالبوذية واليهودية والمسيحية والمانوية واعتنقوا هذه الأديان بدلا من دينهم البدائي. وتبعًا لبعض كاتبي السيرة فإن حسداي بن شفروط ربما يكون قد راسل الخان الخزري الذي كان يعيش في أواسط القرن العاشر وأن يهوذا بن ليفي ربما يكون قد استطاع أن يصل إلى تلك الوثائق. ولا يعتبر هذا الافتراض من غير دليل أو مرفوضا لأن عبدالرحمن الثالث كان قد كلف حسداي بالعديد من البعثات "الدبلوماسية " المهمة .

وتعتبر المعلومات الموجودة في الأندلس في القرن العاشر عن الشعوب الشرقية ممتازة. فمثلا ابن حيّان في " المقتبس" (طبع بالعربية في مدريد عام ١٩٧٩، ص ٣٢٤- ٣٢٤) الجزء الخامس، عندما تحدث عن الاجتياح المجري يجعل مكان إقامتهم في أوربا الوسطى، حيث يحدد حدودهم على الشكل التالي: في الشرق البشنكس، وفي الجنوب روما، والقسطنطينية في الجنوب الشرقي، ومورافيا والصقلبيين في الشمال والإنجليز والجرمان في الغرب. كان يعرف أيضا، أن ملوكهم يعيشون في الدانوب وأنهم كانوا بدوا رُحّلا. وقد أُسر خمسة من المجريين ونقلوا إلى بلاط عبد الرحمن الثالث، وبعد أن اعتنقوا الإسلام عملوا في القصر. ويجب أن يؤخذ في الاعتبار أن أولئك المجريين كانوا معروفين بالاسم العام غير الصحيح وهو الأتراك.

(٦) يذكر يهوذا هاليفي المدارس الفلسفية التالية: الأكاديمية والكيميائية والخاصة بعلم النجوم والأبيقوريين والفيزيائيين والفنوصيين والمشائين، وعلماء اللاهوت القرائين والمتكلمين؛ كما ذكر من المفكرين كلا من : أرسطو، وإقليدس وأبيقور وجاليـنوس وفيثاغورث وأفـلاطون والزراعة النبطية الشهيرة. ومن المحتمل أن النصوص التي تذكر أفكار ابن سينا لم تؤخذ أو تنقل من مؤلفاته وإنما من كتابي التهافت أو المقاصد للغزالي.

مراجع الفصل الثالث

673. Abraham bar Ḥiyya, *Megillōt ha Megalleh*, ed. A. Poznanski con int. y notas de J. Guttmann, Berlín, 1924.
674. Ídem, *Hegyon ha-néfeš ha-azuvah*, ed. G. Wigodev, Jerusalén. 1971.
675. Ídem, ídem, trad. inglesa de G. Wigodev, *Meditation of the Sad Soul*, N. York, 1969.
676. Ídem, «Carta sobre la astrología». Pub. por Z. Schwartz en el *Festschrif Adolf Schwartz*, Viena, 1917, pp. 23-36.
677. Alony, N., «El Kūzarí. Una polémica antiárabe» (en hebreo). Pub. en Ešhel Ber-Ševa. Jerusalén. 2 (1880), pp. 119-144.
— Altmann, A., núm. 114.
— Ídem, «Creation and Emanation in Isaac Israelí». Pub. en núm. 115, pp. 1-15.
678. Ídem y S. M. Stern, *Isaac Israelí*, Oxford, 1958.
— Birnbaum, P., núm. 136.
679. Brunner, D., *Platonisme et aristotélisme, la critique d'Ibn Gabirol par St. Thomas d'Aquin, Lovaina*, 1965.
680. Davidson, H., «The Active Intellect in the Cuzari and Hallevis Theory of Causality». Pub. en *REJ*, 131 (1972), pp. 351-396.
— Ídem, núm. 311.
— Ídem, núm. 312.
681. Dunlop, D. H., *The history of the Jewish Khazars*, Princeton, 1954.
682. Friedländer, M., *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, Londres, 1877; rep. Jerusalén, 1965.
683. Goldziher, J., «L'Amr ilāhi (ha-inyān Elohí) chez Judah Halevi». Pub. en *REJ*, 50 (1905), pp. 32-41.
684. Gonzalo Maeso, D., *Manual de historia de la literatura hebrea*, Madrid, 1960.
685. Ídem, *Ibn Gabirol, selección de perlas*, trad. española e int. Barcelona, 1977.
686. Gostein, S. D., «The Biography of Rabbi Judah Ha-Levi in the Light of the Cairo Geniza Documents». Pub. en *PAAJR*, 2 (1959), pp. 41-54.
687. Greive, H., *Studien zum jüdischen Neoplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra*, Berlín-N. York, 1973.
— Guttmann, J., núm. 153.
— Ídem, núm. 154.
688. Horowitz, S., *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Saddiq*, con trad. alemana. Breslau, 1903.
— Husik, I., núm. 158.

689. Ibn Ezra, A., *Comentario de la Tora*, ed. A. Wieser, Jerusalén, 1976.
690. Ídem, *Kitver Rav Abraham Ibn Ezra*, 4 vols., Jerusalén, 1970.
691. Ídem, *The Beginning of Wisdom, an Astrological Treatise by Abraham Ibn Ezra*, ed. y trad. inglesa de F. Cantera, Baltimore, 1939.
692. Ídem, *The Astrological works of Abraham Erza etc.*, ed. y trad. inglesa de R. Levy, Baltimore-París, 1927.
693. Ibn Gabirol, *Meqor Ḥayyim*, ed. de fragmentos del texto original árabe en S. Pinés, «Séfer arugat ha-bosem, ha-ketaīn mi-tok Séfer Meqor Ḥayyim», Pub. en *Tarbiz* 27 (1948), pp. 218-233.
694. Ídem, C. Baeumker, *Avencebrolis Fons vitae*, Münster, 1892.
695. Ídem, *Iṣlāḥ al-ajlāq*, ed. S. Wise con trad. inglesa *The Improvement of Moral qualities*, N. York, 1902.
696. Ídem, *La corrección de los caracteres*, trad. española e int. de J. Lomba Fuentes, Zaragoza, 1990.
697. Ídem, *Keter Malkut*, ed. I. Davidson con trad. inglesa en *Selected Religious Poems of Salomon Ibn Gabirol*, Filadelfia, 1924.
698. Ibn Paqūda, *al-Hidāya ilà farā'id al-qulūb*, ed. A. S. Yahuda, Leiden, 1912; trad. hebrea de Ibn Tibbón, *Sefer hobōt ha-lebabōt*, 1.ª ed. Nápoles, 1489, ed. M. Hyamson, Jerusalén-N. York, 1970; trad. española de J. Lomba, *Los deberes de los corazones*, Madrid, 1994; trad. francesa e int. de A. Chouraqui, *Introduction aux devoirs des coeurs*, Prólogo de J. Maritain, París, 1950.
699. Ídem, *Kitāb ma'āni al-nafs*, ed. Goldziher, Berlín, 1902.
700. Ibn Ṣaddiq, *Ha-'Olām ha-qatan*, ed. A. Jellinck, Leipzig, 1854.
701. Jehudá ha-Leví, *Kitāb radd wa-l-dalīl fi-l-dīn al-ḏalīl*, ed. D. H. Banett y H. Ben-Shammai, Jerusalén, 1977.
702. Ídem, *Kūzarī*, trad. hebrea de Jehudá b. Tibbón, Basilea, 1660.
— Ídem, ídem, trad. latina de Juan Buxtorf: incluido en el número anterior.
703. Ídem, ídem, trad. castellana del Haham Jaacob Abendana, *Cuzary. Libro De grand sciencia etc.*, Amsterdam, 5423/1663.
704. Ídem, ídem, reedición de A. Bonilla con apéndice de M. Menéndez y Pelayo, *Cuzary, diálogo filosófico etc.*, Madrid, 1910 [El apéndice contiene el *Himno de la creación*, traducido en verso castellano por M. M. P. Poseo un ejemplar de esta edición, ya poco frecuente].
705. Ídem, ídem, trad. inglesa de H. Hirschfeld, *Book of Kuzari*, N. York, 1969.
706. Kahlberg, A., *Die Ethik des Bachja Ibn Pakuda*, Berlín, 1906.
707. Kaufmann, D., *Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda*, Viena, 1874.
— Millás Vallicrosa, J. M., núm. 643, pp. 219-220.
— Munk, S., núm. 177.
708. Neumark, E., *Ibn Gabirol Anak*, ed. trad. alemana e int., Leipzig, 1936.
709. Orschansky, G., *Abraham Ibn Ezra als Philosoph*, Breslau, 1900.
710. Pinès, S., «Note sur la doctrine de la prophétie et la réhabilitation de la matière dans le Kuzari». Pub. en *Mel. de ph. et de littérature juives*, París, 1957, pp. 253-266.
711. Ídem, «Shi'ite Terms and Conception in Judah Halevi's Kuzari». Pub. en *Jerusalem St. in arabic and Islam*, 2 (1980), pp. 165-251.

712. Romero, E., *S. Ibn Gabirol. Poema secular*. trad. española e int. Madrid, 1975.

713. Schlanger, J., *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden, 1965.

— Sirat, C. A., núm. 196, pp. 57-131.

— Ídem, núm. 197.

714. Silman, Y., «Entre la teoría de Dios y la teoría del hombre en el Kūzarí» (en hebreo). Pub. en Daat, 4 (1980), pp. 7-34.

715. Sister, M., *Bachja-Studien. I*, Berlín, 1936.

716. Stern, S. M., *Isaac Israeli philosopher of the early tenth century*, Oxford, 1958.

717. Ídem, «Isaac Israeli and Moses Ibn Ezra». Pub. en *JJS*, 7 (1956-1957), pp. 83-89.

718. Sitskin, L. P., *Judaism as a Philosophy. The Ph. of Abraham bar Hiyya*. N. York, 1960.

719. Strauss, L., «The Law of Reason in the Kuzari». Pub. en *PAAJR*, 3 (1943), pp. 47-96.

720. Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition*, N. York, 1939.

721. Vajda, G., «Le dialogue de l'âme et de la raison dans les Devoirs des coeurs de B. Ibn Paquda». Pub. en *REJ*, 102 (1937), pp. 93-104.

722. Ídem, «Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham bar Hiyya». Pub. en *AHDLMA*, 15 (1946).

723. Ídem, «La théologie ascétique de Bahyâ Ibn Paquda». Pub. *Cahiers de la Societé Asiatique*, París, 7 (1947).

724. Ídem, «La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Çaddiq». Pub. en *AHDLMA*, 1949, pp. 93-181.

725. Ídem, *La teología ascética de Baḥyâ Ibn Paqūda*, Madrid, 1950.

726. Ídem, «Le système des Sciences exposé par Abraham bar Hiyya, etc», Pub. en *Sefarad*, 22 (1962), pp. 60-65.

— Ídem, núm. 203.

727. Varios, «Coloquio Ibn Gabirol». Pub. en *Málaga. Boletín de información municipal*, 18 (1973). [Artículos de Reinart, Gonzalo Maeso, Loewe, Díaz Esteban, Schirmann, Pérez Castro.]

728. Ventura, M., *Le Kalâm et le péripatétisme d'après le Kuzari*, París, 1939.

— Wolfson, H. A., núm. 212.

— Ídem, núm. 371.

729. Ídem, «Joseph Ibn Saddik on divine attributes». Pub. en *JQR*, 55 (1965), pp. 277-298.

— Ídem, «The Meaning of Ex-Nihilo in Isaac Israeli». Pub. en núm. 371, pp. 222-233; también, pp. 315-343.

— Ídem, «Maimonides and Halevi: A Study in Tipical Jewish Attitudes toward Greek Philosophy on the M. A.». Pub. en núm. 371, II, pp. 120-160; también I, pp. 234-249; II, 1-59, 60-119 y 415-432.

730. Yahuda, A. S., *Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-hidâja ilà farâ'id al-qulūb*, Darmstad, 1904.

الفصل الرابع

وصول أفكار الفيلسوفين المشرقيين : الكندى والفارابى
(القرن الحادى عشر)
ابن باجة (١٨٨٠؟ - ١١٣٨)

١- المرحلة الأولى لوصول الفلسفة المشرقية إلى الأندلس

(أ) وصول المنطق:

إن المعلومات الأولى عن مفكرين يطلق عليهم فلاسفة توجد فى (كتب) ابن جلجل (فى القرن العاشر). حيث يؤكد أن أحمد بن حكم بن حفصون " كان يعرف تعريفات علم المنطق" . أما صاعد الأندلسى فيشير إلى ما سبق ويضيف إلى ذلك الاسم أسماء أخرى: سعيد بن فاتحون السرقسطى وابن قطانى، وابن الفوال السرقسطى، وابن الباغونيش السرقسطى، وأبوالفضل حسداى. لقد كان الكيرمانى يعرف المنطق بصورة سيئة، أما إسماعيل بن بدر فقد أعد ملخصًا لكتب " الأورغانون" الثمانية. وقد اهتم بالفيزياء كل من الكيرمانى وابن الفوال وابن الباغونيش، وأبوالفضل حسداى والذى كان قد بدأ فى قراءة كتاب "السماء والعالم". وأقدم ما وصل إلينا من هذه الشروح المنطقية المشار إليها هى الموضوعات التى توجد فى مؤلفات ابن حزم، حيث يعرض رأيًا للكندى ثم يرد عليه ويدحضه. ومن خلال شهادة لابن طملوس الألثيرى Alcira (القرن الثانى عشر والثالث عشر) نعرف أن

كتب الغزالى، والتى وصلت إلى الأندلس فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر، سببت موجة من الغضب لدى العلماء. وقد حفظ لنا المؤرخون الواقعة الخاصة بحرق كتبه تنفيذًا لأمر قاضى قرطبة ابن حمدين .

وكما هو معروف، فلقد كان رفض الفقهاء والعلماء لإطلاق المصطلح العربى "المنطق" كبيرًا لدرجة أن كلاً من الغزالى وابن حزم لم يرغبا فى استخدام اسم "علم المنطق" مباشرة وأطلقوا على كتبهم أسماء مثل: " معيار العلم "، أو كتاب "محك النظر فى الرأى العقلى"، وكتاب "القسطاس المستقيم"؛ رسالة فى مراتب العلوم وكتاب تسهيل فهم عملية الإثبات العقلى " كتاب التقريب لحدود المنطق". بعد ذلك فمن المؤكد أنهم قاموا بعمل مختصرات للأورغانون وكان هدف ذلك هو تقديم مراجع عملية للعلماء وللتفسير العقدى. ومن هذا النوع وصل إلينا كتاب منطق أبى الصلت الدانى.

(ب) أبوصلت الداني (١٠٦٧– ١١٣٤).

كتب أبوصلت[١] كتابًا عن المنطق أسماه " تقويم الذهن"، وهو يسمح لنا بمعرفة نشأة وتطور علم المنطق فى الأندلس فى نهاية القرن الحادى عشر. ومصادر علم المنطق لدى أبى الصلت هى: إيساغوجى لبورفيريو والأورغانون لأرسطو، وبخاصة المقولات، وبيرهيرمانس والتحليلات الأولى والثانية (أى كتابى القياس والبرهان). والميزة الرئيسية لهذا العمل تكمن فى أنه لخص العناصر الأساسية لمنطق أرسطو حيث قدم بذلك مرجعًا عمليًا خاصًا بطريقة الاستدلال المنهجية ، وهو مفيد لتقويم عقل الأفراد الذين يقومون بدراسات علمية. ويعتبر عملية تصحيح وتقويم ، وهى تمثل الهدف الأهم والأسمى والمفيد لكل منْ يَقْدر بصورة خاصة ملكته العقلية أكثر من الحسية وطاقته النفسية أكثر من الجسمانية. ولقد سمى أبوصلت كتابه " تقويم الذهن" حيث يتفق فى هدفه ومظهره مع الموجز الطبى لأبى الحسن المختار بن بطلان الذى أسماه "تقويم الصحة ".

وينقسم كتاب أبى الصلت إلى خمسة فصول ومقدمة قصيرة شرح فيها الخطة التى سوف يسير عليها:

"وضعت فى الفصل الأول ملخصًا موجزًا للمقالة التى تعالج الأفكار الكلية الخمس، وفى الفصل الثانى درست المقالة التى تتعلق بالمقولات العشر، وفى الفصل الثالث عالجت التفسير، وفى الرابع القياس وفى الخامس الاستدلال. وقد وضعت فى جداول مجملة الطرق أو الأشكال الثلاثة للقياس، الخالصة والمختلطة فى موادها الثلاث، ومن خلال تلك الجداول يكون من السهل على الدارس فهمها وتكون فى متناوله. ولقد قسمت كل جدول إلى أعمدة، ويحتوى العمود الأول على أشكال الرسومات التوضيحية ، أما الثانى فيوجد به المقدمات الكبرى [والعمود الآخر، المقدمات الصغرى] والعمود الأخير، وضعت فيه النتائج التى نتجت عن تلك المقدمات. وقبل كل جدول وبعد وضعت موجزًا مختصراً لخصائص كل شكل وكيفية تحويل القياسات غير الكاملة إلى كاملة."

فى "المقولات" يسير أبوالصلت على درب أرسطو إلا فى التعديلات التالية:

١- ينقل عملية تقسيم المصطلحات (الكلمات) إلى كلمات مترادفة وكلمات متجانسة اللفظ والرسم مع اختلاف المعنى أو تجانس الصوت والاشتقاق إلى الفصل الذى يدرس فيه الفاظ (مصطلحات) القضايا.

٢- يخالف أرسطو فى معانى الجوهر والصفة والكمية.

٣- يغير نظام المقولات حيث يعالج النقطة الخاصة بالعلاقة قبل الخاصة بالصفة.

٤- يدرس مقولات المكان والزمان والفعل والشهوة والعادة والحالة التى يذكرها أرسطو فقط دون أن يعالجها أو يتحدث عنها.

٥- يدرج - ضمن أنواع الفعل والشهوة - الأقسام الستة للحركة.

وفى فصل القضايا يضيف مصطلح "الأداة" وذلك لضرورات جوهرية تخص البنية الداخلية للغة العربية، وتقسيم الفعل إلى اسم ولا اسم (فعل يقبل التحول إلى اسم أو لا يقبل) ويضم - ويضع بالإضافة - إلى ذلك الأسماء المشتركة أو ذات المعنى الواحد والألفاظ ذات المعنيين أو الملتبسة (المتشابهة) وبها تورية والمترادفات والتى يدرسها أرسطو فى المقولات. أما فى علم القياس فيجب أن نبرز التنظيم الدقيق لأبى صلت، والذى لن نجد له مثيلا لدى دارسى الفلاسفة اللاتينيين إلا فى القرن الثالث عشر، حيث يستخدم مجموعة من الجداول يصل عددها إلى اثنى عشر جدولاً إجماليا أو تلخيصيا وذلك للأمثلة الخاصة بالطرق المختلفة لكل واحد من الأشكال الثلاثة ، سواء فى المقاييس المقولية المطلقة أو فى الاشكال الممكنة والمحتملة. لقد اقتبس أبو الصلت هذا التجديد الذى تم تطبيقه على علم المنطق من كتاب الطب المشار إليه سابقا.

وينهى أبوالصلت موجزه عن المنطق بتقديم تقسيم للعلوم؛ والتى يقسمها إلى عامة وخاصة، ومن بين العلوم العامة يدرج المنطق والميتافيزيقا، ومن بين العلوم الخاصة يدرج الهندسة والطب. وتتكون العلوم التأملية من موادها (موضوعاتها) ومبادئها وقضاياها. أما موادها أو موضوعاتها فهى تلك الأمور التى هى موضع دراسة، أما المبادئ فهى النماذج أو الأمثلة التى تستخدم (للتطبيق خلال) دراسة، والقضايا تتمثل فى الموضوعات، والمسائل التى يتم البرهنة والاستدلال عليها . فمثلا، فى الهندسة فإن موادها هى الخطوط والمساحات .... إلخ؛ والمبادئ هى التعريفات البديهية ...؛ أما القضايا فهى المسائل المعالجة . وإن الصواب يمكن الوصول إليه من خلال الانطلاق من المبادئ العامة البعيدة إلى القريبة، ومن العلوم الخاصة إلى العامة والكلية حتى نصل إلى "فن الفنون وعلم العلوم". وبالإضافة إلى التأكد أو "اليقين" الذى يتم الوصول إليه من خلال المنطق، يوجد نوع أخر من التأكد أو "اليقين" يمكن الوصول إليه من خلال الفهم البسيط المباشر والمأخوذ من التعريفات المركبة من النوع والفصل. و تعتبر

الطريقة الموجزة التى استخدمها أرسطو هى أفضل الطرق للوصول إلى تلك التعريفات ، أما الطريقة الجدلية التى استخدمها سقراط والطريقة التحليلية الخاصة بأفلاطون فهما فى مرتبة أقل.

(ج) وصول فكر الفارابى : البيكاتريكس Picatrix :

ربما تكون بعض نصوص الفارابى هى أول ما وصل من الفلسفة المشرقية إلى الأندلس. فمثلاً، أبومسلمة محمد المجريطى يذكر الفارابى فى مسائل لا تعتبر من علم المنطق وذلك فى كتابه " غاية الحكيم " والذى كتبه تبعًا لقوله فى الفترة ما بين ٩٥٧/٣٤٦ - ٩٦٠/٣٤٨، وهى تواريخ تبدو لى مبكرة. وقد عرف هذا الكتاب فى الغرب - عادة - بعنوان الترجمة التى تمت له فى العصورالوسطى وهو " البيكاتريكس" للمجريطى الآخر، حيث تم الخلط بينه وبين سميه أبوالقاسم. وللأسف، فعلى الرغم من أن أبا مسلمة المجريطى يفتخر بأنه رجع فى تأليفه لكتابه إلى العديد من الكتب فإن معلوماته تقتصر على الكتب المذكورة ص, ٣٥٩ والنص المقتبس من الفارابى هو التالى:

"يفيد فساد الأشياء فى الوصول بها إلى العظمة. وتتحصل السعادة من خلال الأعمال والأفعال الجميلة والرغبة الكبيرة فى المنافع، وأن منْ يبلغ ذلك يحدث له توازن بدون نهاية، وفرح بدون حزن، وعلم بدون جهل، وثروة بلا فقر."

ولم أوفق فى العثور على هذا النص فى كتب الفارابى بشكل حرفى، مع أن فكرته العامة توجد فى العديد منها، ولكن من المعروف أن هذه الفكرة قديمة جدًا فى الفكر الإغريقى. وعلى العكس أجد توافقا نسبيا بين أبى مسلمة محمد المجريطى وبين الفارابى عندما ذكر معانى " العقل". ومن ناحية أخرى ينسب المجريطى للفارابى كتابًا عن السحر والذى يمكن أن يكون " مقالات ...القول فى أحكام النجوم(٢)".

٢- ابن السيد البطليوسى:

كذلك ليس من السهل معرفة ما إذا كان ابن السيد البطليوسى[٢] قد عرف أجزاء مهمة من مؤلفات الفارابى أم لا. ومما لا شك فيه أنه قد استعمل مؤلفاته عن المنطق حيث إن إحدى القضايا فى كتابه " المسائل" كان عنوانها "حول ما إذا كان الفارابى قد أخطأ أو لا عند ذكر المعقولات الثلاث الخاصة بأرسطو". ومع ذلك فإن التشابه بين أراء الفارابى وبعض الآراء الموجودة فى " كتاب الحدائق" لهذا المفكر، يمكن أن يكون مصدرها بعض الأفكار الموجودة فى كتاب "رسائل إخوان الصفا" الذى ذكر كثيراً ، والذى يبدو أن كثيراً من أفكار " كتاب الحدائق" تعود إلى بعض نصوصه .

(أ) الاهتمام الفلسفى لابن السيد:

إن التكوين العلمى لابن السيد يبدو واضحا حتى فى مؤلفاته غير الفلسفية. ففى " كتاب الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب" وهو شرح لكتاب "دليل الأمناء" ، علق ابن السيد على الألفاظ الفلسفية التى وجدها. وقد تحدث فى " كتاب الإنصاف" – على الرغم من أن له هدفا عقديًا – عن نظرية أهل الشك من الإغريق التى تتعلق باستحالة [وجود] الحقيقة المطلقة. ويقول ابن السيد إن الآراء تعكس شخصيات الأفراد الذين توجد فيما بينهم فروق بدنية وعنصرية وأخلاقية وأيديولوجية . لكن أوجه الاختلاف هذه تزيد بسبب ثمانية أسباب جدلية:

١- استخدام مصطلحات خاطئة.

٢- من خلال التفسير الحرفى أو المجازى.

٣- بسبب تعدد معانى الألفاظ.

٤- بتعميم المعنى الخاص والعكس كذلك.

٥- للاستخدام المبالغ فيه لأدلة أهل الأثر أو الحديث.

٦- للاستخدام المبالغ فيه لأدلة القياس.

٧- بسبب نسيان النصوص التى تثبت نسخ نصوص سابقة عليها.

٨- وبسبب الاختلافات الطبيعية في الموضوعات التى تحتمل آراء عديدة .

وفى "كتاب المسائل" يعالج ابن السيد، من بين أشياء أخرى عديدة ، ست مسائل وهى:

١- مسألة حول الحسد المفترض.

٢- جدال مع ابن باجة عن الجدلية؛

٣- مسألة حول الكيمياء.

٤- مسألة حول الكفر المزعوم للشاعر الطليطلى الوكاشى، وفى هذه النقطة عالج موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين.

٥- مسألة حول خلود النفس.

٦- مسألة حول ما إذا كان الفارابى قد أخطأ أو لا حين ذكر المعقولات الثلاث الأولى لأرسطو. وهذا الاهتمام بالفلسفة يصل إلى ذروته فى مختصر " كتاب الحدائق"، والذى يمثل مرجعًا تمهيديا للبدء فى دراسة الفلسفة.

(ب) الإيمان والفلسفة:

ينطلق ابن السيد، مثل ابن حزم، من محاولة التوفيق بين العقل والإيمان، ولكن موقف ابن السيد يعتمد بصورة أقل على علم العقائد من موقف ابن حزم. ففى كتاب "المسائل" يدافع ابن السيد عن إمكانية الموقف التوفيقى حيث إن الفلسفة والدين يتفقان فى موادهما أو موضوعهما (البحث عن) الحقيقة، وفى غاياتهما وهى سعادة الإنسان، وينفصلان عن بعضهما فيما يتعلق بالطريقة فهى استدلالية عقلية فى

أحدهما، وهى الإقناع فى الثانية. وهذا الفرق ضرورى بسبب وجود نوعين مختلفين من البشر: عامة البشر، والعلماء. وتعتبر عملية التوفيق ضرورية لأن أغلب البشر يشتركون فى كلا الطريقين للوصول إلى الحقيقة. وبالإضافة إلى ذلك إذا حللنا- اختبرنا- أو تعرفنا على القضايا الرئيسية للفلسفة نرى أنها لا تتعارض مع الحقيقة الدينية، ولهذا فإن ابن السيد يحلل فى " كتاب الحدائق" الموضوعات التالية: وجود الله، والذات الإلهية، والخلق، والحكمة - التدبير- والعلم، وأصل العالم، والنفس والطابع الروحانى للنفس وخلودها والمعرفة والعلم والسعادة الإنسانية.

يرى أن الفلسفة تتمثل فى حب المعرفة، وأن المعارف الفلسفية ليس لها هدف آخر إلا اشباع الرغبة والشوق فى معرفة جوهر الأشياء وعللها. وأن قضاياها الرئيسية هى: استقراء الواقع الأساسى من خلال المظاهر الخارجية؛ والتمييز بين الذات الضرورية والممكنة والمستحيلة، ومعرفة درجات الذات، وظهورها وانبثاقها وعملياتها من خلال فعل الخالق، وعلاقتها مع الجوهر؛ وإثبات ما إذا كان العالم خالدًا أو فانيا؛ والأنواع المختلفة من الخلود والفناء، واثبات أن الله واحد ومختلف عن كل ما هو موجود؛ ومعرفة سبب كينونة الأشياء، وأصلها، وتكونها وتغيرها وفسادها وتحولها؛ وأنواع الفاعل؛ ودراسة نظام عالم الأفلاك السماوية ونهايته - غايته ، وضرورة وجود ذاتها ؛ مقابل حدوث العالم الأرضى، والتعرف على درجات كمال الذوات تبعًا لعلاقتها مع الجوهر والفعل، دراسة هدف وجود القوانين الطبيعية، والوحى، ومعرفة الفروق الموجودة بين النبوة والسحر والتكهن ، والفلسفة. وللوصول إلى كل هذه المعارف يحتاج إلى أمرين فقط : أن يكون لدى الفرد الذكاء الضرورى وأن يعيش حياة فاضلة.

(ج) ذات الله: الذات الإلهية :

إن الذات الحقيقية والسامية هى الذات الإلهية . وهى ذات مطلقة، وتكون خارج الزمان والمكان، ولا تتغير، ولم تولد ولا تفنى، وليست لها بداية أو نهاية، وهى أزلية،

ولا تتحرك. وذاته موجودة دائمًا بالفعل بدون أى خلط مع الوجود بالقوة، وهى ضرورية بشكل مطلق، وبدون أى احتمال لأن تتصف بالحدوث. ومن ذات الله تصدر كل الأشياء سواء من حيث وجودها أو نهايتها أو كمالها وذلك انطلاقا من ثلاثة معان:

١- وذلك من حيث إن الله هو الذات الوحيدة التى توجد بمعنى الكلمة - حقيقة - بالفعل- بشكل مطلق، بينما ذات العالم لا تبقى بذاتها.

٢- ومن حيث إن الله يفيض على كل الذوات بالوجود وهو الذى يجعل ذوات الأشياء موجودة بالفعل.

٣- من حيث إن الصورة هى نهاية وكمال الشىء الذى به تنتظم بنيته. وإن الوحدة الإلهية مطلقة لدرجة أن صفاتها وأسماءها الإلهية يكون لها معنى سلبى، أى تقوم على التنزيه. ولهذا يمكن أن نطبق على الله تلك الصفات بحيث يكون الله مختلفا بشكل مطلق عن كل الأشياء المخلوقة، ومهما ارتقينا أو تسامينا - إلى النهاية - بتلك الصفات الواصفة أو المشابهة مع الخصائص الإيجابية لتلك الأشياء فإننا لن نصل مطلقا إلى أن يكون لدينا صفة يمكن أن نطلقها بشكل صحيح على الله.

وهناك طريقتان فقط لكى نصف الله بشىء أو ننسبه اليه : الطريقة السلبية ، حيث ننفى عنه كل أوجه النقص الخاصة بالكائنات المخلوقة مثل الموت والجهل والعجز ... إلخ، وطريقة الإثبات حيث ننسب إلى الله ألوان الكمال الإنسانية مع السمو بها بشكل مختلف عن الكيفية التى توجد بها لدى المخلوقات. لكن هذه الطريقة الثانية - الإثباتية- تكون محدودة تبعًا لرأى ابن السيد بالطريقة الأولى وذلك عندما تأخذ شكل الصيغة التالية: " إن الله حى ولكن ليس كالأشياء الحية "، ولهذا، عندما يسمى الله حيًا، وعالمًا وقويًا فإن ذلك يتم " بحيث لا يعنى بأى شكل أى تشابه." والصفات الإلهية، عندما تفهم بهذه الطريقة، ستتمثل فى ذاته وتوجد بشكل أزلى وأبدى.

(د) العلم الإلهى:

ومن بين كل الصفات الإلهية تكتسب دراسة إحداها وهى الخاصة "بالعلم الإلهى" - لدى ابن السيد - أهمية كبرى. وفى الحقيقة فإن الله يعلم ذاته فقط، لكن هذا العلم يعنى معرفة كل الأشياء سواء الأشياء الكلية أو الخاصة بدون أن تؤدى تلك المعرفة إلى الكثرة أو الاحتمالية أو التغيير فى الله. ولما كانت ذات الله ذاتا مطلقة بذاتها لأن وجودها لا يحدث بسبب علة، وذوات الاشياء نسبية لأن ذات الله هى علة لها ، لما كان ذلك فإن الله عندما يعرف ذاته فإنه بكل تأكيد سيعرف ذات كل الأشياء التى تصدر عنه. بالإضافة إلى ذلك، فلما كانت عملية التعقل هى الطريقة لكمال العقل، ولما كان الله هو الأكثر كمالاً من كل الذوات، فإنه لا يحتاج لمعرفة شىء آخر مختلف عنه لأنه عندما يعلم ذاته فإنه يعلم كل ما هو موجود.

والله يعرف الأشياء عندما يكونها - نظرا لأنه (مصدر) صورتها - من خلال معرفة وحدوية - كلية أو مجملة أو إحاطية. ونحن البشر يجب أن نعرف الأشياء من خلال عناصر - عوامل - تضاف إلى ذواتنا، لكن الله يعرف من خلال ذاته، بحيث إنه بهذا الشكل يمثل كل من العارف والمعرفة وما هو معروف شيئا واحداً. ولهذا فإن الله هو عقل مطلق وليس له أى احتكاك بالمادة. ولا يمكن لشىء أن يخفى عن الله حيث إن المادة هى العائق الذى يمنع معرفة الأشياء، والله هو العقل والفهم يمكنه إدراك كل ذلك فى صورته الخالصة فى نفس الوقت ومرة واحدة. وفى النهاية فإن المعرفة هى اقتراب من الله، ولهذا فإن الفلاسفة يعرفون الفلسفة على أنها "تشبية الإنسان بالله على قدر الطاقة البشرية "، وبالتالى فإنه من السخيف، إذن، أن ننفى عن الله المعرفة السامية. ومع ذلك، فإن الله لا يشبه أياً من الكائنات المخلوقة، والعلم الإلهى لا يمكن أن يفهم بمعنى مشابه للمعرفة الإنسانية. وافتراض إن الله يعرف الكليات ولا يعرف الخصوصيات الحادثة، يعنى أن نفهم أن الله يعرف الكليات بنفس الطريقة التى يعرفها بها البشر.

(هـ) (عمليات) صدور الكائنات المخلوقة:

إن الوحدة المطلقة للعلم الإلهى تقود ابن السيد إلى حل مشكلة الخلق من خلال نظرية الفيض الأفلاطونية الجديدة. والجديد فى هذه النقطة هو أن ابن السيد قد اعتمد فى إثبات ذلك على أدلة رياضية من النوع الجديد الخاص بفيثاغورث. حيث يرى أن الله هو العلة الأولى التى تصدر - تفيض - منها كل الكائنات، لكن ليس كل الكائنات المخلوقة تتم من خلال عملية فيض متشابه، وإنما تبعًا لدرجاتها. فمثلاً، الكائنات تصدر عن الله مثلما تصدر الأرقام؛ فكما أن الرقم ٣ لا يصدر مباشرة عن الرقم ١ وإنما من الرقم ٢، و ٤ كذلك من ٣، وهكذا بطريقة متتالية، فإنه بنفس الطريقة تصدر المخلوقات عن الخالق حيث يشكلون بذلك سلسلة متناهية من الكائنات، (لان سلسلة لا متناهية من الكائنات فى حالة "بالفعل" يمثل أمرًا متناقضًا).

إن أول درجة فى الذات هى الخاصة بالوحدة الإلهية، والتى لا يمكن لأحد أن يشاركه فى أى شىء منها ، وعنه تفيض الملائكة التسعة الإلهية أو عقول الأفلاك - المجرات- غير المادية ، والعقل الأول هو الذى يصدر عن الله أما العقول الأخرى فكل منها يصدر عن الذى هو أعلى منه. وبالتالى فالعقل الأول يكون ذاتًا من الدرجة الثانية فيما يتعلق بالله، ولكنه الكائن الأول المخلوق بالنسبة للكائنات الأخرى. وكل واحد من الأفلاك السماوية التسعة يتلقى كينونته من العقول التسع؛ وفى المقام الأخير فإن عالمنا يتلقى ذاته من العقل الأخير أو العقل الفعال والذى يوصل - يمنح - طبيعته العملية للعقل الإنسانى، مثلما تضئ الشمس الأرضَ. وبعد هذا العقل، تتلقى الأنفس كينونتها التى تشبه العقول فى أنها غير مادية، وتتميز عنها بأنها تسكن فى الجسد الذى يحرمها من صفتها العملية، ويجعل من الضرورى (حدوث) عملية إضاءة العقل الفعال لها. هذه الأنفس لها عدد ما من الدرجات: بالنسبة لبعض المفكرين عددها تسع (ست منها سماوية وثلاث سفلية) وبالنسبة لآخرين خمسة عشر (تسع منها سماوية وست سفلية).

إن عملية الفيض الأخيرة تتكون من العناصر التى توجد متحدة بشكل جوهرى مع ما هو مادى أو أنها مادية بذاتها؛ وهى كما يلى : الصورة الأساسية - الجوهرية - المحمولة، والمادة المُتلقاة، والعناصر الأربعة. والمادة تنقسم إلى سماوية وأرضية؛ الأولى لها شكل دائم ، والثانية تُغيّر صورتها؛ ولهذا فإن المادة تعتبر آخر الذوات وأكثرها نقصًا، وهى فى ذاتها موجودة بالقوة فقط ولكى تتحول إلى "بالفعل" فانها تحتاج إلى حركة الأفلاك السماوية التى تطبع صورها تبعًا للنظام التالى:

١- صورة أساسية أو عنصرية أو بدائية (أرض، وماء، وهواء ونار).

٢- الصورة المعدنية.

٣- الصورة النباتية.

٤- الصورة الحيوانية.

٥- الصورة الإنسانية وهى الأكثر كمالاً من الصور المادية ويمكن الوصول إليها وتحقيقها من خلال الفعل العقلى الخالص لتلقى الأشياء القابلة للإدراك - المعقولات ، وهو الدرجة الخاصة بعقل الفلك العاشر.

(و) درجات النفس:

إن الأنفس لها درجات عديدة وهى كما يلى :

١- النفس النباتية التى تميل إلى الملذات الحسية وهى التى تقوم بحفظ الفرد من خلال التغذية، والنوع من خلال التوالد؛ وقواها هى: الجاذبة والضابطة والممسكة والهاضمة والزيادة والتكوين.

٢- النفس الحيوانية ووظائفها هى: الرغبة فى الجماع والمحافظة والإبقاء على حركات الدفاع والسيطرة، والتحكم فى الحركات الإرادية، والحواس والخيال والفانتازيا والإحساس بالألم واللذة.

٣ – النفس الإنسانية أو العقلانية ويخصها ما يلي: التعقل والتأمل، والعلم والحدس والحب.

٤– النفس الفلسفية، والتي تتميز بحب المعرفة.

٥– النفس النبوية والتي تتلقى الإلهام والوحي الرباني.

٦– النفس الكلية وهي التي تجعل الوحي الإلهي يصل إلى الأنفس الطاهرة.

والنفس النباتية والحيوانية تموت عند انفصالها عن الجسد، وعلى العكس، فإن النفس العقلانية تبقى بعد الموت. ويمكن الاستدلال على بقاء النفس بثمانية أدلة:

١– الرغبات الطبيعية ، وهي المتعلقة بصفتي التجسد والمادية الإنسانيتين أو وضعيهما ، تجعل من الصعب على النفس القيام بعملية التعقل، ومن ثم، عندما تختفي هذه العقبات من خلال الانفصال عن الجسد، يمكن للنفس أن تجد نفسها حرة بل وتتمتع بقدر أكبر من الحرية.

٢– كل كائن يوجد في حالة "بالفعل"، يجب أن يوجد قبل ذلك في حالة "بالقوة"، ووصل إلى حالة الفعل من خلال فعل كائن آخر موجود بالفعل؛ وما تحدثه النفس في الجسد هو الحياة، وبعد ذلك تتصف النفس بوجود صفة الحياة فيها بالفعل دائما.

٣– النفس، عندما تكتسب الأشكال العقلية لا تحتاج لاستخدام الحواس، وبالتالي فإن النفس يمكن أن تستغني عن الجسد عندما تصل إلى درجة العقل المكتسب.

٤– النفس تحتفظ بأشكال الأشياء، وهي أشكال خالية من المادة. وإن أنفسنا بوصفها صورة خالية من المادة يمكنها أيضًا البقاء بعد انفصالها عن الجسد.

٥– إن المعرفة تصدر عن النفس، وإن الجسم هو آلة فقط لذلك، والمعرفة يجب أن تصدر عن شيء حي، وفيما بعد فإن النفس تكون حية بذاتها، وعندما تنفصل عن الجسد فإنها تحتفظ بصفة الحياة.

٦- النفس العقلية تبحث عن المعرفة؛ وبما أن المعرفة لا يمكن الحصول عليها بشكل كامل فى هذه الحياة، فإن النفس العقلية لن تحقق هدفها إذا ماتت مع الجسد.

٧- إن كل مركّب يتحلل إلى عناصره المكونة، والانسان يتكون من جسد وروح، والجسم بعد الوفاة يتحد مع أشياء أخرى لها جسد، وكذلك النفس ستذهب لتتحد مع أشياء أخرى مشابهة لها؛ ومن ثم فهى حية.

٨- إن النفس تتميز بالإحساس- الذى قد يكون أساسيا أو عارضا، ولو كان أساسيًا، فانه لا يمكن افتراض أنه سيفقد بسبب الموت، وإذا كان عارضًا، فيمكن افتراض أن النفس تحصل على ذلك من الجسد أو من عنصر ثالث؛ ولما كان الجسد يفقد الإحساس عند الموت، فمن السخيف أن يكون الجسد هو الذى قد أعطى الإحساس للنفس، وإذا كان يمدها بذلك عنصر ثالث، فإن ذلك يعنى حدوث عملية لا نهائية؛ إذن فيمكن قبول افتراض أن النفس تتمتع بالإحساس بشكل ذاتى ودائم.

(ز) العلم الإنسانى:

يمثل الإنسان قمة عملية الخلق الإلهى، حيث يجتمع فيه كل ما هو موجود فى الكون، ولهذا يطلق عليه أنه كون اصغر. وبهذا الشكل فإن الطبيعة الإنسانية مهيأة لكى تستطيع أن تعرف كل ما هو موجود فى الكون بواسطة أمرين أولهما هو الإدراك المحسوس - التلقى- من خلال الحواس، وثانيهما ما يدركه العقل. والله وضع فى العقل الفعال الأشكال القابلة للإدراك - أى المعقولات ، والإنسان عندما يتلقى النور من ذلك العقل الفعال فإن قوته العقلية تنشط وتصبح موجودة بالفعل، وتبقى مستعدة لاستقبال الصور.

وانطلاقا من المبادئ السابقة فإن المعرفة الإنسانية تسير فى طريق دائرى. المعرفة تبدأ مع المعارف الرياضية المحضة، وهى الأعداد، والتى يمكن إدراكها - تصورها- بدون ضرورة لأى عملية ربط مادى، ومن هنا يتم الانتقال إلى دراسة

الأشكال والتى تحتاج إلى المادة، وكذلك الانتقال من الأحجام إلى دراسة الأجسام المادية. ولكن عند الانطلاق من الفيزياء، تحدث دورة عكسية تتم من خلال عمليات متتالية لنزع المادة حيث يتم بشكل متتالٍ دراسة الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسان الذى تحكمه النفس العقلانية. ومن دراسة هذه النفس يتم الانتقال إلى المبادئ العقلانية غير المادية التى تقود وتؤدى إلى الميتافيزيقا، وفيها يتم الانتقال من العقل الفعال إلى عقول الأفلاك السماوية حتى ينتهى الأمر إلى الواحد الإلهى. إن عملية الصعود والارتقاء هى التأمل الإنسانى، والهبوط هو التأمل الإلهى. وإن الطريق الصاعد للمعرفة الإنسانية يمثل طريق الارتقاء الإنسانى نحو الكمال.

إن الكائنات الموهوبة بالعقل لا ترتقى إلا من خلال تفهم العلة الأولى للذات، ويتم ذلك - بشكل عام - من خلال معرفة الكائنات الوسيطة . وفى الحالة الخاصة بالإنسان فإنه يحتاج لكى تتم عملية الارتقاء الخاصة به إلى أن يعرف كل الكائنات العليا، وكذلك السفلى، ولهذا يجب عليه أن يسلك الطريق الصاعد الذى يوصله إلى العلة الأولى، والهابط الذى يقوده إلى الهيولى. وبهذه الطريقة فقط يحقق الإنسان أعلى درجة من الكمال الروحى، وذلك من خلال فهم كينونة - ذاتية - كل الأشياء على المستوى النظرى ، والقيام بعمل الخير فى الناحية العملية. فالإنسان هو الذى يحقق السعادة:

" من خلال الوصول إلى العقل المستفاد نظراً لأن الإنسان انطلاقا من طبيعته يتمتع فقط باستعدادات وقدرة يكون من خلالها لديه إمكانية اكتساب السعادة. وسوف ينجو وتتحقق له السعادة ويكون سعيدا إذا عرف بالفعل جوهر ذاته وعرف أى درجة من العالم تناسبه وتخصه. أما إذا كان يجهل جوهر ذاته ولا يعرف تبعات حقيقته كذروة للمخلوقات فسيهلك وسيكون تعيساً أبد الدهر."

إن غاية الوجود الإنسانى تتمثل فى بلوغ الكمال، والذى يتمثل فى التوازن بين الطبيعة العقلانية الإلهية الخالصة الخاصة بالعالم الذى يتجاوز الإحساس، والطبيعة المادية المحضة الخاصة بالعالم المادى. حيث يقول ابن السيد: " وبهذا الشكل يكون

الإنسان المخلوق هو الأكثر روعة من حيث إنه قطعة فنية، بل وأكثر الأعمال الفنية إعجازًا وروعة ."

٣- ابن باجة (١٠٨٠ ؟ - ١١٣٨)

(أ) تلقى ابن باجة(٤) لفلسفة الفارابى

إن إبيمباثى Avempace، وهو اسم ابن باجة باللغة اللاتينية، هو أول فيلسوف أندلسى تصدق عليه هذه التسمية بحق(٥). اما اسمه ابن باجة فهو ينطق هكذا نتيجة لقواعد النطق الإسبانية والعربية. ونقطة الانطلاق فى فكره مصدرها تعلم فلسفة الفارابى بالكامل ، ويدل تحليل نصوص كل منهما على العلاقة بين الاثنين. ولا يمكن الحديث فى عملية التلقى عن مفاجآت - أو أشياء جديدة - وذلك فيما يتعلق بالآراء المنطقية أو الفيزيائية أو الميتافيزيقية، مع أن كتاب ابن باجة عن الفيزياء له أهمية خاصة لاشك فيها بسبب تأثيره السلبى أو الإيجابى - تبعًا لكل حالة - على فيزياء ابن رشد(٦). ولا يحدث نفس الشىء فى حالة علم النفس أو النظرية الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك، فمجهود ابن باجة ليس عبارة عن عملية إعادة إبداع جديدة - أو ذات جوانب جديدة - وإنما هو تجاوز وتفوق على مواقف للفارابى، تماثل ما قام به ابن سينا ولكن لا تشبهه(٧).

ومن ناحية أخرى، تعتبر الاستدلالات التى يحيلها ابن باجة فى مؤلفاته إلى كتب الغزالى غير مناسبة : حيث لا توجد فى كتاب الغزالى " المنقذ من الضلال"، كما ذكر الفيلسوف السرقسطى ولا تعتبر جزءا من كتابه الثانى وهو " المقاصد". وأيضًا، يبدو غريبا وعجيبا أن يذكر ابن باجة المفكر الذى قام بعملية النقد والدحض وهو الغزالى فى " التهافت" دون أن يشير - بأى صورة - إلى من تم دحضه أو الرد عليه وهو ابن سينا، حيث لا يوجد فى مؤلفات ابن باجة أى نص أو رأى يدل على معرفته لابن سينا. وفيما يتعلق بأرسطو، فإن النصوص الميتافيزيقية التى يذكرها ابن باجة تشبه التى

ذكرها الفارابى، أما النصوص الفيزيقية فيجب أن تتم رؤيتها تبعًا للمعلومات المذكورة فى الدراسة الحديثة (١٩٩٤) - التى قام بها مؤخرًا البروفسير ب. لاتينك - حول "الفيزياء" فى العالم العربى لأنه يبدو بديهيًا من خلالها أن شارحى أرسطو قد لعبوا دورا أقل مما قام به كل من ابن سينا وابن رشد فى مؤلفاتهما، على الرغم من أن ابن باجة ربما يكون قد استخدم النص الكامل ليوحنا فيلوبون Filopon.

ويختلف موقف ابن باجة فى مجال مفهوم المعرفة والفلسفة العملية بشكل كبير جدًا عن الموقف الماضى. حيث يبدو أن كل فلسفة ابن باجة تنجذب - تدور- حول تلك الموضوعات، وأحيانًا بتركيز كبير جدا لدرجة أنه يبدو كما لو كان يستعمل كل القضايا الأخرى كنقطة دعم لأفكاره السيكولوجية - النفسية - والمعرفية والأخلاقية. ولعل الأمر الذى شغل ابن باجة وكان موضع اهتمامه قبل كل شىء وبشكل عميق هو موضوع النهاية الأخيرة للإنسان، وهى قضية استطاع أن يعالجها بعمق رائع (فريد) وذلك لمعرفته بالآراء السيكولوجية والأخلاقية لأرسطو المعروضة فى "الميتافيزيقا" و" أخلاق نيقوماخيا " وكتاب " النفس".

وتبعًا لأرسطو، فإن نهاية الإنسان وسعادته الآخروية تمثلان أكبر خير له ويمكنه بلوغهما من خلال الآلات الخاصة بالطبيعة الإنسانية. ولكن أهم الوسائل التى لدى الإنسان لتحقيق كماله الطبيعى هى تلك التى تتعلق بالشىء الذى يتميز به الإنسان عن الحيوانات الأخرى: ألا وهو المعرفة العقلانية فى أفضل أشكالها " النظرية ".

وكذلك، يمثل الشوق إلى المعرفة ميلا طبيعيا لدى الإنسان الذى يتوج - او يصل إلى ذروته - فى الجانب النظرى للمعرفة. أما على المستوى العملى، فيتمثل هذا الميل فى عملية البحث عن السعادة وهو شىء طبيعى وفطرى بالنسبة لكل البشر . ولكن هذه السعادة، والتى نتوجه جميعًا نحوها، لا يمكن أن تتمثل فى أى خير يكون أقل من المرتبة العليا التى تخص الطبيعة الإنسانية. ومن ثَمّ فكل من اللذة والثروة والمجد

ليست هى غاية نشاطنا العملى، وإنما تمثل - فى أفضل الحالات - وسائل لتلك الغاية؛ وإن اللذة نفسها هى مشاعر تصاحب السعادة، وليست هى السعادة الإنسانية فى ذاتها. بل وأكثر من هذا، فإن كلاً من الفن والعلم والفضيلة الأخلاقية، وكل ذلك الذى يمدنا بسعادة حقيقية، لا يمثل إلا المحل (الأخير) الضرورى لغاية الإنسان وسعادته الأخروية. وهكذا، فإن الغاية الأخيرة للإنسان وسعادته الأساسية والنهائية يجب تحقيقها بواسطة تلك الملكة التى تجعل من الإنسان - مشابهًا لما هو إلهى - عبدا ربانيا: وذلك من خلال التفكير المحض وعملية التعقل البسيطة للأشكال الكلية.

وكما أشرنا سابقا، فقد تلقى المفكرون المسلمون المفهوم الأرسطى من خلال الشرح الأفلاطونى الجديد، ولقد اعتمد الفارابى على هذا المفهوم وسوف يأخذه منه ابن باجة. ولهذا كله فإن قضية التعقل تحتل وتشغل محور فكر ابن باجة. وإن عملية التعقل هذه، والتى تعتمد من ناحية الوسائل على الأشكال الحسية (لأن كل الاشياء التى توجد ضمن معرفتنا يجب أن تكون قد دخلت فى السابق من خلال الحواس)، هى الفعل الخاص والمحدد لملكة خاصة بسيطة وغير عضوية قادرة على تلقى المعقولات والتعرف عليها . ويُحتاج للقيام بعملية تجريد الصور القابلة للإدراك من الصور الحسية - مع ذلك - لتعاون العقل الفعال، الذى يقوم بعملية تجديد للعقل غير الفعال- ويجرد الأشياء القابلة للإدراك من الصور المادية. إن هذا العقل الفعال هو شىء خارجى وإلهى، وخالد وأزلى ، ومن خلال نشاطه يتحول الإنسان إلى شىء مشابه له. والمعرفة التأملية التى يتم الحصول عليها بهذه الطريقة هى القاعدة الأكثر فعالية لتوجيه وقيادة النفس نحو غايتها وهدفها الأخير.

(ب) طبيعة المعرفة الإنسانية:

إن موقف ابن باجة، والمقيد بفهمه للفارابى وتفسيره له ، يحدد بدقة مفهوم الإنسان بوصفه كائنًا معرفيًا. فالإنسان، على الرغم من كونه قابلا للتغيير، فإنه واحد

وتعود وحدته العددية - الرقمية - إلى أن النفس تكون مستقلة عن الأدوات (الوسائل) التى تستخدمها، سواء الحسية، التى تنقسم إلى طبيعية وصناعية - ومستحدثة - أو الروحية. والأداة الأولى التى لدى الإنسان هى النفس النباتية، ويتمتع بها منذ لحظة ولادته، والقوى النباتية هى سبب تكون الجنين ونموه.

" إن]هذه النشاطات [هى أفعال تحدث أيضًا فى النباتات منذ بداية وجودها ولا تحدث أفعالا مختلفة عنها عند بدء حالة الوجود ولا بعد ذلك. وعندما يخرج الجنين من بطن أمه، ويستخدم حواسه، حينئذٍ يشبه الحيوان غير العاقل الذى ينتقل من خلال حركة ذاتية ويكون له رغبة أو ميل "

ومن ثم، فإن الإنسان عند ولادته يتلقى القوى الحسية. والجنين فى الرحم يشبه النبات، وعندما يولد يكون حيوانًا، ولا يكون إنسانًا بمعنى الكلمة حتى يكتسب الشكل القابل للإدراك - المعقولات - من خلال العقل الفعال.

والعقل الإنسانى ليس له شكل واحد - وعام عند كل البشر، لأن الأمر لو كان هكذا لكان كل البشر إنسانًا واحداً. والعقل يشبه حجراً مغناطيسيًا، حتى وإن تم تغطيته بشمع أو زيت أو أى جسم آخر فإنه يظل يجذب الحديد. وهو بالإضافة إلى ذلك منحة من الله للإنسان وغاية المعرفة ونهايتها. هذه الغاية يتم تحصيلها من خلال بقاء الأشياء القابلة للإدراك الكلية بعد غياب الصور الحسية الخاصة (بها) والتى يتم معها وضع علاقة من خلال الأشكال الخيالية الروحية، التى تبقى دائمًا متحدة مع العقل. إن هذه الطريقة هى عامة لدى كل البشر ولكن بينما يربط كل البشر معرفتهم بالأشياء الفردية المحددة، والتى نستقبلها من خلال الحواس، فإن العلماء، على العكس، يربطون معرفتهم بالأشكال الخيالية الروحية.

إن عملية التجريد تحدث من خلال ثلاث مراحل أساسية:

١- معرفة محضة وبسيطة لأشكال الخيال الذهنية؛

٢- معرفة المعقولات المحضة التى فى حالة وجود بالفعل من خلال تلك الأشكال الروحية .

٣- الاتصال مع العقل الفعال. وفى اللحظة الأولى ترتبط المعرفة مع البيانات المحسوسة، وفى اللحظة الثانية تحدث مشاركة من الناحية المادية التى ما زالت موجودة والمرتبطة بملكة الخيال، وفى اللحظة الثالثة، يتحول كل من الشىء - المفعول - والفاعل إلى شىء واحد. وهذا التمثل - التوحد- بين الشىء القابل للإدراك - المعقول - وعملية التعقل هى أعلى درجات كمال الإنسان ويحدث من خلال النور الذى يبعثه العقل الفعال:

"إن فعل الفهم أو التعقل يشبه الرؤية ، وهى الصورة المطبوعة أو المسجلة فى النظر، وكما أن تلك الصورة توجد بسبب الضوء الذى يجعلها موجودة بالفعل وبواسطته تسجل وتطبع فى النظر- حاسة النظر؛ فهنا أيضًا يتحول العقل بالفعل إلى شىء حقيقى، وينطبع فى الملكة وذلك من خلال نشاط العقل (الفعال) والذى لا يتمتع بالفردية الفريدة المنقطعة النظير النادرة. وأيضًا، فكما أن الصورة الحسية التى تجعلنا نرى هى التى ترشدنا وليس الضوء بمفرده، فأيضًا يكون العقل بالفعل هو الذى يرشد ويقود. وإذا كانت الصورة التى تجعل الرؤية ممكنة قد انطبعت أو سجلت فى العين فى وسط الظلمات، فربما قد لا تحتاج إلى ضوء، بل ولا يكون هذا ممكنًا، لأن الرؤية وبقاء الصورة يكتسبان قوامهما فى الضوء. وكذلك أيضًا ، فهى نفس حالة العقل بالفعل فى مقابل العقل الفعال، وأن العلاقة بينهما هى واحدة فقط . وبين حالة وعخرى تكون العلاقة بينهما : مثل علاقة الضوء المادى مع الصورة المحسوسة، وكذلك فهى نفس علاقة العقل الفعال مقابل الضوء الخاص بالأشياء القابلة للإدراك - بالمعقولات ، حيث إنه فى جانب ما وبسبب التشابه هو- أيضًا - ضوء - أو نور."

ولتوضيح ذلك الشرح، يلجأ ابن باجة إلى الرمزية الأفلاطونية الخاصة بأسطورة الكهف. إن المعرفة الخاصة بعامة الناس تشبه الفكرة التى يمكن أن تكون لدى كائن

إنساني موجود في ظلمات كهف عميق حول حقيقة الواقع الخارجي ؛ أما المعرفة الخاصة بالعلماء فهي فكرة العالم الخارجي التي يمكن أن تكون لدى الموجودين على باب الكهف. والمعرفة الخاصة بالعارفين ستكون مثل معرفة الذين كانوا يستطيعون النظر إلى الشمس، وفي النهاية يتحولون إلى نور.

إن العقل الخامل – غير الفعال – هو عقل ناقص بسبب ارتباطه بالمادة، ولكنه قابل للكمال انطلاقا من طبيعته الخاصة. ومع ذلك، يستطيع العقل الإنساني – من خلال ضوء العقل الفعال – أن يحصّل المعرفة الكلية والضرورية التي تكمل المعرفة الحسية التي تقتصر على الأشياء المحددة والحادثة. ويكمن جوهر هذه المعرفة الكلية في الطبيعة الخاصة بالكليات التي توجد في حالتها العامة مستقلة ومختلفة – أو ليس لها علاقة – عن الحالة التي توجد بها فعليا عندما تكون حالة محددة . و(مثالا على ذلك) لا توجد الكليات لدى الإنسان بنفس الطريقة التي توجد بها في الواقع، وإنما في شكل سام وعظيم يجعلنا نتشبه بالله. إن الحدس الفكري هو الذي يرتفع بالعالِم عن الظلمات النسبية التي يغرق فيها عامة البشر إلى نور العقل الفعال، وذلك من خلال الوسيط الصافي والشفاف الخاص بالأشياء القابلة للإدراك – بالمعقولات – الموجودة في حالة "بالفعل"، ولهذا يمكن الوصول إلى درجة عالية تقريبا من المعرفة وذلك تبعًا لتطور القوى الانسانية وعمليات الرقي الخاصة بها.

(ج) طبيعة الأفعال الإنسانية:

وتبعًا للمبادئ السابقة، يقسم ابن باجة أفعال الإنسان إلى حيوانية أو إنسانية بمعنى الكلمة ، وذلك تبعًا لطريقة تنفيذها، سواء تم ذلك بغريزة محضة أو بإرادة واعية. وبصفة عامة، فإن أغلب أفعال البشر تكون مزدوجة – مختلطة– حيث إنها تنفذ مدفوعة بكل من الغريزة والإرادة؛ لكن الهدف السامي للعالِم يتطلب منه أن يحاول أن يقوم بأعماله من خلال إرادته فقط؛ في هذه الحالة فقط يمكن أن يصل الإنسان إلى إدراك الأشكال (الصور) الروحية. وهذه الأشكال (الصور) تنقسم إلى أربعة أنواع:

١- عقول الأفلاك، وهى غير مادية بشكل مطلق.

٢- العقل الفعال غير المادى، ولكنه يرتبط بالعالم المادى عندما يقوم بعملية الارتقاء بالصور المادية ويجردها.

٣- الأنواع القابلة للإدراك - أى المعقولات والصور الموجودة فى النفس.

٤- الأنواع الحسية الموجودة فى الذهن، وهى التى تقوم بعمل الوسيط بين الأشكال (الصور) القابلة للإدراك - المعقولات - المجردة الموجودة فى العقل والأشكال (الصور) الحسية المادية الموجودة فى الواقع.

وفيما يتعلق بعملية اكتساب الأشكال (الصور) الروحية، يقسم ابن باجة الأفعال الإنسانية إلى أربعة أنواع:

١- الأفعال التى هدفها الأساسى اكتساب الصورة الجسدية الإنسانية المحضة مثل الأكل والشرب ..... إلخ.

٢- الأفعال التى هدفها الأشكال (الصور) الروحية المحددة والفردية، سواء الموجودة فى الحس العام مثل الأناقة فى الثياب ..الخ، أو الأخرى الخاصة بالخيال، سواء إذا كان هدف ذلك البحث عن متعة خالصة مثل اللعب والملذات الفاضلة، أو كان هدفها عملية الارتقاء العقلى مثل الدراسة، أو الكمال الأخلاقى مثل الكرم وأعمال الخير.

٣- الأفعال التى هدفها تحقيق الأشكال (الصور) الروحية الكلية، مثل اكتساب العلم وتحصيله.

٤- الأفعال التى هدفها الروحانية المطلقة، بمعنى الاتصال النهائى مع العقل الفعال؛ وهو ما يمثل غاية العلماء الحقيقيين أو المتوحدين، كما يسميهم ابن باجة. وعندما يصل الإنسان إلى استيعاب الصور الروحية - على أفضل وجه - يتحول هو

نفسه إلى واحدة من تلك الصور حيث يكتسب طبيعة إلهية ، حينئذٍ يفقد صفاته - بما في ذلك الصفات الإنسانية غير الكاملة، مثل التجسد والإحساس .... إلخ.

(د) الصور الروحية :

تتكون العناصر الأساسية للمعرفة الإنسانية من الصور الروحية، وتسمى بالصور وذلك لمساواتها بالصور المادية التى تحول المادة إلى حالة "بالفعل" وتؤثر فيها لتكون الأجسام؛ وتوصف بأنها روحية وذلك لتمييزها عن الصورالأخرى. إذن، فهى التى أطلق عليها رجال الفلسفة الكلامية اللاتينيون النوايا - أو الأفكار الأساسية البدهية - وهى الأنواع التى تمثل الشىء. والمكان الذى تستقبل فيه - تحل فيه - هو العقل المادى، وهو قوة قادرة على تلقى تلك النوايا، وهو ليس بفاعل، وإنما هو استعداد للنفس أو حالة خاصة به تحكمها أجهزة الجسم. ويقوم العقل الفعال بالتأثير فى النوايا التى بدورها تحرك ذلك العقل. فمثلاً، اللون هو الذى يعطى الوجود أو يحقق وسطا شفافًا، ولكن الذى يوجد فى حالة بالفعل فى ظاهرة شفافية الوسط هو اللون، وإن ما نسميه لونا هو بكل بساطة نوايا تخيلية *intentions imaginatae* .

والنوايا توجد خارج الفاعل فى حالة "بالقوة" ولكى تتحول إلى حالة "بالفعل" فإننا نحتاج إلى ملكة. ولما كان العقل الخامل - غير الفعال- ليس شيئًا آخر إلا تلك النوايا، فإن طبيعته هى - فى الحقيقة - قدرته على التحول إلى عقل "بالفعل"، وهو ما يمكن أن يرتقى حتى يصل إلى عقل معتاد، ويعتبره ابن باجة العقل الحقيقى - التأملى - للإنسان. وهذا العقل واحد لأنه دليل ومؤشر على الاتحاد بين الأجزاء العضوية للإنسان، وكثرة موضوعات المعرفة لا تغيره.

(هـ) الشكلان الأساسيان للعقل:

ألغى ابن باجة تقريبًا دور العقل غير الفعال، وجعله ضمن العقل المعتاد . والتقسيم الرباعى للعقل فى: غير فعال وبالفعل ومعتاد وفعال، الذى قبله ابن باجة سوف يختصر - فى الحقيقة - إلى شكلين أساسيين: أولهما العقل التأملى، والذى يحتوى على النوايا ويمثل العقل بالقوة، وثانيهما العقل الفعال، والذى بواسطته تتم عملية التجريد. والعقل الأول - الذى هو "بالقوة" - مولود وقابل للفساد ، وهو واحد وفردى بالنسبة لكل إنسان فانٍ، أما الثانى - الفعال - فهو خالد وغير مادى وكلى وعام لكل البشر وغير قابل للفناء.

إن التحول من كونه "بالقوة" إلى كونه "بالفعل" - الذى يمثل المعرفة الإنسانية - لا يعتمد فقط على طبيعتها الخاصة، وذلك تبعًا للأنواع الأربعة المذكورة سابقا، وإنما يعتمد أيضًا على تطبيق القوى الإنسانية الست:

١- القوة العقلية المحضة.

٢- القوى الحسية الباطنة (الذاكرة والخيال والحس المشترك).

٣- القوى الحسية الخارجية (الحواس الخمس).

٤- القوة التوالدية.

٥- القوة النباتية (التغذية والنمو).

٦- القوة الأساسية- البدائية - الفطرية - البسيطة. وتعتبر أفعال القوة الأولى - أى العقلية - ضرورية. أما الأعمال الخاصة بالقوة الثانية وهى الحسية الباطنة فتنقسم إلى أفعال وشهوات، وإذا كانت الأفعال تتعلق بالإنسان فإنها تكون حرة واختيارية، أما فى حالة الحيوان فهى ضرورية . أما أفعال القوة الثالثة وهى الحسية الخارجية فهى ضرورية سواء بشكل كبير أو صغير، حيث تكون أكثر الأفعال حرية هى

الخاصة بالنظر وأقلها هى الخاصة باللمس؛ أما أفعال القوة الرابعة والخامسة فهى مزدوجة – مختلطة– وأما أفعال القوة السادسة فهى دائما ضرورية .

(و) تحقيق الصور:

تتوافق الصورالروحية مع القوى الإنسانية، أما الأشكال (الصور) القابلة للإدراك المحضة – اى المعقولات – فلا تحدث أى تغييرٌ شعورى (لدى الانسان)، فى حين أن الأنواع الخاصة (الذهنية) بالنوايا تحدث انفعالات (شعورية). وأقل الانفعالات ماديةً هى الخاصة بالخيال وبعدها تأتى الانفعالات الخاصة بالحس المشترك والذاكرة. أما أنواع الصور الحسية فتدفع ، بالإضافة إلى ذلك، نحو تحقيق الأفعال المحددة. إن هذه الصور الكلية القابلة للإدراك هى كلية بذاتها لأنها يمكن تسميتها بأشكال عديدة؛ أما المعقولات الفردية فهى، على العكس، كلية بشكل عارض، من حيث إنها يمكن أن تدرك أو تلاحظ من خلال العديد من الأفراد. أما الصور المادية الفيزيائية فتُحدِث، من خلال الحواس الخمس، الأنواع الذهنية المحسوسة التى تنطبع فى الحس المشترك والتى يتم إدراكها بواسطة الملكة التخيلية، هذه الأنواع تسمى phantasmata وهى تُحدِث وتحقق القوة التخيلية.

إن الأحاسيس والأنواع الذهنية phantasmata ذات طابع فردى ولا توجد بها صفة الكلية، سواء كان ذلك بذاتها أو بشكل عارض. وعندما تنتج الأشكال (الصور) القابلة للإدراك الفردية – المعقولات – من خلال الحواس الخمس تكون بديهية بذاتها، وعلى العكس، فإن الأشكال الخاصة بالحلم والفانتازيا تصدر – تنتج – من الحواس ولكن بصورة عارضة. وعندما تصدر هذه الأشكال (الصور) من الطبيعة فإنها تمثل أشياء مرغوبًا فيها بشكل مباشر، وعندما تصدر عن العقل الذى يميل إلى التفكير والتامل فإنها تنتج النوايا العقلية. وفى النهاية، عندما تصدر عن العقل الفعال لا تكون خاصة ولا فردية وإنما ضرورية لاكتساب المعارف التأملية. ولا يمكن الاستغناء عن كل

هذه الصور فى تطور ونمو الإنسان - ممارسة الإنسان لحياته - حيث يقدر- من خلال الأنواع الحسية الذهنية - على الحركة الداخلية، ومن خلال الأنواع الوسيطة وبمساعدتها يمكن أن يوجه قواه - ملكاته - بإتقان جيد واكتساب المعارف الخاصة بالآلات والأجهزة، وبواسطة الأشكال الكلية القابلة للإدراك - المعقولات الكلية - يبلغ الدرجة العليا من المعرفة.

(ز) الاتصال مع العقل الفعال:

تمثل آلية المعرفة فى مجملها مرحلة إعداد لعملية : " اتصال الإنسان مع العقل الفعال" التى تعتبر بمثابة المعرفة الإنسانية الحقيقية. إن النوايا (الأفكار) التى تمثل العالم الحسى تقودنا إلى الأشياء القابلة للإدراك- المعقولات، ويقوم العقل الفعال بهذا الفعل بشكل مسبق وينتج عنه العقل المعتاد . ولكن ابن باجة يرى أنه توجد معرفة أخرى وراء هذه المعرفة وأعلى منها، وهى التى تتمثل فى : اتصال الإنسان مع الواقع ذاته الخاص بالعالم المثالى. وللأسف، فإن شرح الفارابى على كتاب أخلاق نيقوماخيا لأرسطو (وقد أشار إليه ابن رشد كمرجع مهم فى هذه القضية) لم يتم العثور عليه. ولا ندرى، إذن، إذا كان ابن باجة قد اقتصر على متابعة الفارابى أو صحح آراءه، ولكن نصوصه حاسمة بشكل جيد وتؤكد إمكانية اتصال الإنسان بالعقل الفعال، ومن خلال هذه النصوص يتبين أن ذلك الاتصال هو نهاية المعرفة الإنسانية وغايتها.

إن كل البشر يمكن أن يصلوا، وبالفعل وصل الكثيرون، إلى درجة كمال العقل التأملى أو المكتسب، وعلى العكس، فمن المحتمل بصورة قليلة جدا أن يستطيع كل البشر الوصول إلى الاتصال مع العقل الفعال. وفى الواقع فإن قليلين هم الذين ينجحون فى ذلك. إن المجهود التأملى لتلك الدرجة النهائية للحياة الفكرية يقودنا إلى الصور، والتى فى هذه الحالة ليست شيئًا جديدًا، وإنما هى صورة محضة لما هو غير

قابل للفساد وخالد. ومن ثم، فإن العقل الفعال لا يمثل محركًا آخر ضمن العقول الموجودة فى عالم الأفلاك، وإنما هو شكل الفعل الفكرى نفسه، يتم تصوره وإدراكه فى أسمى لحظاته من حيث الخلود والكلية والبساطة والواقع . وإن ذاتا يتم تصورها بهذا الشكل لا يمكن أن تكون إلا الله فقط. ومن ثم، فإن اتصال الإنسان مع العقل الفعال يساوى اتصاله مع الله. وهذا العقل الإلهى، ومن خلال فيض أشعته ولأنه واحد دائما ، يضىء الصور التى يمكن أن يصل إليها الإنسان من خلال المعرفة. إن هذا التوحد يمثل نعمة من الله، وهو غاية نهائية ، ويمثل السعادة الحقيقية فى أفضل صورها .

(ح) تقسيم البشر تبعاً لاستخدامهم لوسائلهم وإمكانياتهم:

ينبغى على الإنسان للوصول إلى الدرجة العليا من الكمال والسعادة أن يسير فى طريق، إنه طريق مستقيم يبتعد عن طرفيه الضارين المنحرفين بمسافتين متساويتين. هذا الطريق هو الأخلاق. ولكى يحقق الإنسان غايته وسعادته، فقد وُهِب وسائل طبيعية وأخرى صناعية. والوسائل الطبيعية الرئيسية هى النفس والجسم وأعضاؤه، والوسائل الصناعية هى ثمرة حركة الإنسان فى الطبيعة المادية، بمعنى نتيجة الحضارة.

وينقسم البشر – تبعًا لاستخدامهم لإمكانياتهم الطبيعية – إلى ثلاث مجموعات:

١– أصحاب الرذائل، وهم الذين يقتصرون على اتباع شهواتهم بشكل غير عقلانى بسبب استخدامهم المفرط أو غير المعتدل لإمكانياتهم الطبيعية ؛ بدون أن يحققوا هدفهم الأسمى والأخير، وينتهى بهم الأمر إلى الإضرار بصحتهم وتخريب حياتهم وإفساد نفوسهم.

٢– الجبناء والخجولون وهم الذين لا يستخدمون أعضاءهم بأى شكل ويتركون ملكاتهم الطبيعية تتعفن أو تفسد وذلك بسبب حالة من الخمول الناتج عن خوفهم من فقد صحتهم وحياتهم ونفوسهم .

٣- المعتدلون - العادلون وهم الذين يعرفون استخدام إمكانياتهم الطبيعية بشكل مناسب وسليم حيث يبقونها مدربة ولا يعرضون حياتهم وصحتهم للخطر إلا فى حالة الضرورة المطلقة.

وينقسم البشر تبعًا لاستخدامهم لوسائلهم الصناعية - إمكانياتهم - إلى ثلاث مجموعات:

١- السفهاء وهم الذين بسبب استخدامهم غير المنظم والمفرط للوسائل الصناعية - امكانياتهم - ينتهى بهم الأمر إلى تبديدها بدون أى معنى.

٢- البخلاء: والذين بسبب خوفهم من استهلاك ما لديهم وخوفهم من أن يروا أنفسهم محرومين منه، ينتهى بهم الأمر إلى المحافظة والحرص عليه بشدة لدرجة أنهم يحرمون أنفسهم منه، ويمتلكونه بلا فائدة.

٣- المعتدلون - أو أصحاب الفضائل - وهؤلاء، وإن كانوا يعرفون كيف يحافظون على أموالهم، فإن ذلك يكون من أجل استخدامها فى الوقت الضرورى. ولكن كمال هذه الأفعال الذى يعطى لها قيمتها الأخلاقية يتمثل فى استخدام الإمكانيات والوسائل بشكل يتناسب مع الغاية المثلى للإنسان. وتكتسب الأفعال قيمتها من خلال النية النهائية التى تدفع على القيام بها. ومن ثم يكون الإنسان فقط متوازنًا حقا وكذلك معتدلاً فى استخدام الوسائل الطبيعية والأدوات الصناعية إذا سار نحو تحقيق الغاية النهائية للإنسان : وهى الاتصال مع الله.

٤- الأخلاق طريقا للكمال:

إن الأفعال الإنسانية معقدة بشكل كبير جدًا، ولا يمكن أن نحدد هدفها بشكل يقوم على السذاجة والتبسيط. إذن، هناك حاجة إلى مجموعة من المعايير تتميز بالوسطية وتبين بوضوح إذا ما كان هدف كل عنصر من عناصر الأفعال المعقدة يتجه

نحو غاية الإنسان وسعادته الأخيرتين أو لا. وأحد هذه المعايير الوسطى هو المتعلق بعلاقة أعمال الإنسان باللذة أو المتعة. ومما لا شك فيه أنه يمكن اعتبار اللذة أحد أهداف الأعمال الإنسانية، لكن المتعة الحسية البسيطة لا يمكن أن تمثل هدفًا فى ذاتها، وإن أولئك الأفراد الذين يتصرفون وهم مدفوعون بهذا النوع من اللذة فقط يجب اعتبارهم من أصحاب الرذيلة أو الاغبياء والمغفلين. والأفعال التى تهدف إلى تحقيق المجد الدنيوى والشرف الاجتماعى والمدنى والمعارف العلمية تعتبر أكثر نبلا ، ولكن إذا اقتصر الإنسان فى نيته على هذه الأهداف فإن تلك الأعمال لا تكون قيمة أو ذات قيمة، بل وحتى لو كان الهدف هو البحث عن اللذة الفكرية الخاصة بمجموعات محدودة من العلماء.

وإذا اعتبرنا اللذة العلمية هدفا فى ذاتها، فإنها ستمثل أمرا لا يستحق الذم؛ بل أكثر من هذا يستحق المدح، سواء كان ذلك بسبب أن تلك الدراسات نبيلة فى ذاتها، أو لسمو وعظمة تلك المهنة؛ بل وأكثر من هذا لأن تلك اللذة عادة ما تقود العالم إلى كمال نفسه. ومع ذلك، فإن هذه اللذة لا تمثل غاية للعالِم الحقيقى وإنما هى متعة فى وسط الطريق ملازمة للغاية النهائية للمعرفة. وفى هذه اللذة العلمية يوجد نوعان مختلفان من المتعة:

١- اللذة التى تكون نتيجة لإشباع الرغبة فى المعرفة، وهى رغبة طبيعية فى الإنسان. وفى هذا الصدد، تعتبر اللذة العلمية لذة حسية حيث إنها تؤدى إلى إشباع الرغبات الطبيعية، ولكنها تختلف عن المتعة الحسية الشهوائية لأن إشباعها يمثل كمال الملكة العقلية وليس الجسد.

٢- اللذة الخاصة بكل فعل معرفة، وهى متعة لا تستلزم كشرط مسبق لها ضرورة وجود حاجة مسبقة، كما يحدث، مثلاً عندما نشاهد استعراضًا جميلاً.

ومع ذلك، فلا تمثل أى واحدة من هاتين اللذتين الهدف الحقيقى للمعرفة وإنما هى تأثيرات ملازمة تصاحب المعرفة، مثلما يصاحب الظل جسدنا. فالانسان الذى يمارس

العلم من اجل الحصول على اللذة الحسية البسيطة التى يحصلها عند إشباع شوقه للمعرفة فإنه يحصل على هدف المعرفة بشكل عارض وحادث، والعالم الحقيقى يجب عليه أن يتخلى - بقدر الامكان - عن هذا النوع من اللذة. وعلى العكس، ليس من الأمور الإجبارية أو المنصوح بها التخلى عن النوع الثانى من اللذة لأسباب كثيرة من بينها أنه من الصعب جداً التهرب منها، بل يكاد يكون مستحيلاً لأنه يكون مصاحبًا لنفس ثمرات العلم، لان الإنسان لا يكون مدفوعًا فقط بصور من الخيال ومن الرغبة الحسية؛ وإنما أيضًا بالرغبة العقلية المدفوعة بالإرادة التى تكون بعد الفعل الفكرى الانعكاسى Reflexivo .

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نقارن بين أسمى فعل عقلى للإنسان وعمل الفنان، الذى لا يكمن كماله فقط فى كمال الأدوات. ولا يتحقق كمال النفس بسلامة أعضاء الجسم فقط، ولكن بعد تحقق هذه السلامة والصحة بشكل مسبق فإنه من المهم جدا الاستخدام المناسب للوسائل والأدوات الطبيعية والصناعية والتدريب المناسب لها. إن الفضيلة التى تخص النفس العقلانية لا تنتهى بالامتلاك البسيط للصفات الأخلاقية الحسنة، والتى فى النهاية لا تزيد عن كونها وسائل بسيطة لتحقيق ذلك الهدف، وإنما فى تحقيق الهدف النهائى والذى يتمثل فى كمال المحرك الأول للنفس العقلانية وكمال العقل المحض وهو ما يمثل المعرفة الحقيقية.

(أ) المعرفة بوصفها هدفًا أسمى للإنسان:

إن كل الأفعال الإنسانية التى لا تتمثل بشكل أساسى فى اكتساب المعرفة لا يمكن اعتبارها أهدافا فى ذاتها، وإنما هى وسائل بسيطة للوصول إلى كمال الإنسان. وإذا انطلقنا من هذا إلى المعرفة التأملية الخالصة، سوف نلاحظ - فى الحال - أن هذه المعرفة لا تفيد كوسيلة لمعرفة أخرى أكثر سموًا، ومن ثم، فهى تمثل هدفا فى ذاتها حيث تكون سببًا فى كمال المحرك الأول للإنسان، ألا وهو عقله. ولكى يثبت ابن

باجة طبيعة المعرفة كأسمى فضيلة للإنسان يجرى مقارنة بين أوجه كمال الأفعال الإنسانية، تبعًا لتنفيذها من خلال أدوات الفنون أو القوى الجسمية، والفضائل الأخلاقية. وهذا الأمر يتمثل فى تحليل يقدم لنا - يرسم - طريقا مطرداً من الكمال حيث يزداد حجم المتع الحسية والروحية التى تحدث وكذلك فترة دوام اللذة التى تولدها.

واللذة الحسية لا يمكن أن تكون مستمرة بأى شكل من أشكال الاستمرار الثلاث: الاستمرار - تحت أى معنى من معانيها - الخالد أو الأبدى، والاستمرار الخالد بعد الخلق والاستمرار لفترة مؤقتة. وعلى العكس، يمكن للذة الروحية أن تتسم بطابع الاستمرار على الأقل بشكل من أشكال الاستمرار. وفى هذا الصدد، يمكن القول إن المعرفة تكون مصحوبة بالمتعة العقلية المستمرة (الدائمة) لأن هدف المعرفة يكون كليًا ، وكل معرفة كلية تكون فى ذاتها أزلية وغير قابلة للتغير.

ومما لا شك فيه أن الإنسان، وهو الفاعل الأكثر قربًا لهذه المعرفة الكلية، هو كائن يتميز بأنه مؤقت وقابل للتغيير ويخضع للحدوث ومكتوب عليه الموت. لكن العقل التأملى ، وهو الفاعل البعيد، لا يختفى بعد موت الإنسان ومعرفته الكلية خالدة ، ومعه تدوم المتعة المتعلقة بهذا الفعل السامى للعقل، مما يجعل كل المتع الأخرى ممكنة. وفى هذا الفعل يكون العقل فاعلاً وشيئًا قابلاً للإدراك فى آن واحد، وبهذا الشكل كذلك يكون غير مادى وغير قابل للفساد وخالد.

بالإضافة إلى ذلك، فإن كل شىء فاعل يقوم بامر من اثنين: إما أنه يعمل على كمال (العقل) المعتاد الذى يحوزه ، أو أنه يصل هو للكمال عن طريق ذلك العقل المعتاد، وحدوث الأمر الأول أو الثانى يعتمد فقط على من يحوز فى ذاته - وجوهره - قدرًا أكبر من الكمال الداخلى. وإذا طبقنا هذا المبدأ على كل واحدة من القوى الأربع التى يمكن للإنسان أن يستخدمها فى أفعاله (أدوات صناعية - مصطنعة، قوى جسمانية، وفضائل أخلاقية وعادات عقلية)، يجب علينا أن نفكر أن أدوات الصانع تعنى، بسبب وجودها أو طبيعتها- الآلية فحسب، وجود نقص داخلى أو جوهرى لدى

الفاعل، لأن تلك الأدوات لا غنى عنها بالنسبة لفنه وما يقوم به ، مثل التعلم واللغة بالنسبة للكاتب.

أيضًا فإن الفاعل العضوى يحتاج إلى وجود أعضائه الجسمية وسلامتها وصحتها وكمالها ، وذلك لكى يستطيع الوجود والتصرف بهذه الصفة. ولهذا فإن الإنسان يعتبر أسيرا لأعضائه لأنه بدون هذه الأعضاء لا نستطيع أن نعيش أو نعيش بشكل غير كامل. وأيضًا لا تشير الممارسة الفعلية للعادات الأخلاقية والفضائل إلى كمال الفاعل، بل على العكس، تدل على النقص من حيث إن الفضيلة ضرورية للقيام بعمل الخير والوصول إلى الكمال. ومع ذلك، فإن الفضائل الأخلاقية لها دور فى نبل الإنسان الخاص بغايته النهائية ، فهى تمثل وسائل لا غنى عنها لتحقيق تلك الغاية.

إذن، فكل واحدة من قدرات الانسان تكون مكلفة بتنفيذ عنصر ما من العناصر المعقدة التى تمثل الحياة الإنسانية، وهى كافية، داخل دائرة عملها، لتحقيق الأهداف المتعلقة بنشاطها . فمثلا، الصحة تعتبر ضرورية وكافية لتحقيق الغايات الخاصة بالحياة العضوية، والأموال والثروات تكفى لتحقيق أهداف الفنون والحرف . ولكن الإنسان الذى يكتفى بالصحة الجيدة البسيطة والسلامة والعمل العام لأعضائه لا يتجاوز المجال الخاص بوضعه الحيوانى، ويتخلى عما يميزه عن الحيوانات الأخرى ويكرمه. والذين يكتفون – يسعدون– بالمجد الظاهرى والمؤقت الذى تحدثه لهم الثروة والفخامة يقصرون حياتهم على العيش فى حياة الأمل الكاذب أو الوهم ، مثل الذى يعتقد أن الأحلام حقيقة.

إن الفضائل الأخلاقية تحقق كمال الفاعل (الإنسان) وتقوده إلى عمل الخير ، وتساهم بهذا الشكل فى جعل غايته النهائية ممكنة، سواء على المستوى الفردى أو بوصفه عضواً فى مجتمع. وإن كل منْ يمارس عادات أخلاقية لا يساهم فقط فى كماله الذاتى وإنما أيضًا يساعد على كمال إخوانه. ومن ثم، يعتبر الإنسان الذى يحوز فعليا الفضائل الاخلاقية – فى حالة تحقق "بالفعل" – ويستطيع بلوغ المعرفة هو –

فقط – الذى لديه القدرة على قيادة المجتمع وأن يحقق التعايش السلمى بين الأفراد حتى فى المجتمع غير الفاضل الذى يعيش فيه.

وفوق الفضائل الأخلاقية توجد العادات العقلية، والتى فيها يجب التمييز بين الأنشطة النظرية والعملية. ويمكن أن تنقسم العلوم العملية إلى نوعين : الفنون اليدوية، مثل المهن والأشياء الضرورية والفنون التقنية مثل الطب. وأيضًا لا يمكن أن تمثل هذه العلوم هدفًا فى ذاتها؛ وعلى العكس، هى وسائل بسيطة يخضع بعضها للآخر؛ فمثلاً الطب يمثل وسيلة للمحافظة على الصحة أو استردادها. بما فى ذلك – حتى – فضيلة الحكمة، والتى تعتبر أعلى الفضائل، هى وسيلة لكى يتصرف الإنسان بشكل متوازن. فمثلاً، لما كان للعلوم الفكرية العملية ، سواء اليدوية أو الحرة غاية خاصة، فإنها لا تمثل الهدف النهائى للإنسان. وعلى العكس، فليس للأنشطة النظرية هدف إلا الارتقاء بالعقل التأملى.

ولا ينبغى على الإنسان أن يجعل قضية الصحة البدنية البسيطة أو التمتع الحسى المحض أو تلقى ألوان التكريم وامتلاك الثروات غاية كل جهوده وتطلعاته . وكذلك لا يجب أن يكتفى الإنسان بأن يتمتع بالفضائل الأخلاقية وأن يصل لحالة الكمال فى أنشطته اليدوية والحرة، لأن كل العادات لاتزيد عن كونها وسائل بسيطة، وقد يؤدى امتلاك الإنسان لها – فى بعض الأحيان – إلى أن يتحول إلى عبد لها، مثل الصانع أو الفنان الذى أسرته فضائل مهنته وأخلاقيتها، أو التقنى الذى يحتاج دائمًا إلى أن تعمل آلاته على أحسن صورة.

إن الغاية النهائية للمجهود الإنسانى تتمثل فقط فى تحصيل المعرفة المتعلقة بالعقل التأملى وحيازتها، وهى الغاية الوحيدة الجديرة بالإنسان. وعندما يحوز الإنسان هذه الدرجة العليا من الاتصال مع العقل الفعال، فإن النفس الإنسانية تتحرر من الأعراض المادية الخاصة بعلاقتها مع الطبيعة ومع القوى العضوية وحتى مع المعرفة الحسية الأقل. وعندما تصبح النفس الإنسانية حرة من تلك الأعراض فإنها تحقق وحدتها فى أكمل صورها وبساطتها وعدم ماديتها، والتى تظهر من خلال غياب

الألم ووجود الإحساس الذى يفوق كل تصور بلذة هادئة صافية، وهى إشارة مؤكدة بأن الله قد منحه نعمته وأنه يقوده إلى أعلى درجات السعادة.

(ب) تحليل الواقع الاجتماعي:

إن نموذج ابن باجة المثالى لغاية الإنسان وسعادته الأخرويين يوجد به ، وذلك عند لحظة حدوثه المحدد فى كل إنسان، عقبة كئود وعقدة غير قابلة للحل: وهى الوضع الحقيقى للإنسان فى وسط المجتمع الحالى وداخله، وهى بكل تأكيد لا تعتبر مناسبة بشكل كبير لقيادته إلى غاية سامية جداً كالمذكورة. ولما كانت الحياة الاجتماعية ضرورية للإنسان، وذلك انطلاقا من طبيعته الخاصة، فسوف تمثل عند الممارسة العملية – على الأقل – عقبة خطيرة فى طريق تحقيق هدفه، وذلك إذا لم تكن حاجزاً لا يمكن تجاوزه أو تخطيه. وقد أدى هذا بالفارابى (وهو المصدر الرئيسى لابن باجه) أن يعالج قضية الجماعة الفاضلة – الحقيقية – وأن يقوم بتحليل اجتماعى عميق للمجتمعات غير الفاضلة، وهى المجتمعات التى نعيش فيها نحن البشر حتى الآن.

ويعالج ابن باجة هذه القضايا فى أهم مؤلفاته وهو "تدبير المتوحد" ، حيث يحلل مكونات المجتمعات والسلوك الاجتماعى للإنسان ووسائل تحقيق هدفه الأسمى وسعادته الأخروية، على الرغم من أوجه نقص قد توجد فى المجتمع، وقد انطلق فى ذلك من الحياة السياسية.

والمجتمعات التى يعيش فيها الإنسان ليست كاملة وإنما تنتمى إلى نوع ما من أنواع المجتمعات غير الكاملة التى وصفها الفارابى. وفى مقابل هذه المجتمعات توجد الجماعة الفاضلة. وأمام هذا الوضع فإن الأمر الذى يهم ابن باجة هو تحليل الجماعة الفاضلة، والتى يجب أن تتكون من الأفراد النموذجيين أو المثاليين أو المتوحدين الذين يتطلعون إلى الكمال ، حتى فى وسط المجتمع غير الكامل. وهذه المجموعة من

المتوحدين نظرًا لأنها تتكون من عدد محدود لا يمكنها أن تمثل مجتمعًا منفصلاً، وإنما يجب أن يعيشوا داخل المجتمع غير الكامل وهم فى حالة اندماج مع عامة المواطنين، ولو أنهم منعزلون وخالون من العيوب العامة لذلك المجتمع. وكما تنبت فى الحقول المغطاة بالحشائش بعض الأزهار الجميلة، هكذا سوف يبدو المتوحدون الكاملون فى وسط المجتمع غير الكامل، ومن هنا يأتى اسم " النابتة " التى يطلقها عليهم ابن باجة. إن هذا النموذج هو الأهم - بشكل كبير - داخل المجتمع، وذلك لأنه ليس قادرًا على تحقيق الكمال والسعادة على المستوى الشخصى فقط ، وإنما يمثل الأمل الوحيد لعملية تحول محتملة لمجتمع غير كامل إلى كامل.

ومع ذلك، حتى لو افترضنا أن هذا التحول السياسى يكاد يكون مستحيلاً فى الناحية العملية (لأن التجربة السياسية كانت تبدو أنها تؤكد ذلك)؛ فإن الوجود الحقيقى للمتوحدين وكمالهم السامى يجبرنا على القيام بدراسة نظام الحياة الذى يجب أن يسيروا عليه. فى هذا الصدد، يعتبر ابن باجة أن نظامه الموجود فى كتاب "تدبير المتوحد" هو علاج روحى يتعرض للنظام الغذائى الذى يجب أن تسير عليه الروح الإنسانية لكمال صحتها وتحقيق كمالها، على الرغم من الرذائل والأمراض الروحية التى تصيب عامة الأفراد فى المجتمع غير الكامل. وبإجراء عملية مقارنة بين نظامه وبين نظام علم المداواة يمكن القول إن الجماعة المثالية هى تلك التى لا يكون فيها ضروريًا أى نوع من أنواع الأطباء الثلاثة الموجودين فى المجتمع غير الكامل: وهم أطباء الأجساد وأطباء العلاقات الاجتماعية وأطباء النفس. إن المجتمع المثالى لن يحتاج إلى أطباء الأجسام حيث إن المواطنين لن يكون لديهم رذائل ولن يعانوا من الأمراض التى تحدث بسبب الحياة السيئة، ولن تكون هناك حاجة لأطباء النظام الاجتماعى أو القضاة لأن العلاقات الاجتماعية سوف يحكمها الحب، ولن تظهر المشاكل القانونية التى تحدث بسبب الإفراط فى الحقوق الفردية المتعارضة. وفى النهاية، لن يكون هناك ضرورة لأطباء النفس لأن كل المواطنين فى المجتمع الكامل سوف يبحثون عن الكمال ولن يقعوا فى الخطيئة ، ولن يتركوا أنفسهم لتجرفهم شهواتهم.

(ج) حياة المتوحد:

إن المجتمع الفاضل لا يوجد فى الوضع السياسى الحالى، وهذا المجتمع الفاضل هو عبارة عن نوع بسيط من المثاليات يتمثل فى المتوحدين وقد رسم معالمه ونموذجه ابن باجة من خلال مواقفه السياسية. إن المتوحد هو كل منْ يشعر أنه مواطن فى الجماعة الفاضلة حتى لو عاش فى مجتمع غير كامل. ومع ذلك فهذا المجتمع الفاضل، والذى لا يمكن أن يتطابق مع أى مجتمع بعينه من المجتمعات السياسية والتاريخية، ليس عبارة عن عملية توليف بسيطة أو ساذجة، وإنما يجب أن يتحقق فى هذا العالم لكى يستطيع أن يعيش – من خلاله – كل المواطنين تبعا لقواعد العقل. وإن الحياة التى تجعل نصب أعينها تطبيق نموذج المعرفة الحقيقية هى فقط التى يمكن أن تغير الإنسان وتحقق المجتمع الفاضل الذى يمثل واقعًا واضحًا فى قلب مواطنيه وفى وجودهم الأخلاقى: وهم المتوحدون. وهذه الحياة الأخلاقية للمتوحدين لا تستلزم انعزالاً بدنيًا أو ماديًا، بل ينبغى أن يعيشوا فى المجتمع غير الكامل بجوار باقى المواطنين الذين يمثل وجودهم صراعا أبديا فيما بينهم ويكونون عرضة للأمراض والأحقاد والخصومات والرذائل. وحياة المتوحدين، على العكس، تكون خالية من الصراعات والرذائل والعيوب وتظهر وتتطور نقية مثل النباتات النبيلة بين الحشائش الضارة والطفيلية، أو مثل البرعم الذى خرج حديثا فى جذع شجرة عجوز، حيث يكون هو الأمل الوحيد فى إعادة توالد أو تجديد المجتمع غير الكامل، ويكون خميرة للنموذج الاجتماعى المستقبلى.

إن حياة المتوحد تمثل النموذج الأخلاقى الأعلى والأسمى ويجب أن يكون سلوك المتوحد محكوما بتناسب حياته مع الجانب الأكثر إنسانية فى الإنسان، ألا وهو صفته العقلية والتى تبدو بوضوح فى العقل التأملى، وهو أعلى درجة فى المعرفة. وهكذا، ينبغى على المتوحد أن يضبط حياته وعلاقته مع المجتمع والأفراد غير الكاملين تبعًا لهذه الدرجة العليا من المعرفة، لأنه إذا كان صحيحًا أن المجتمع والأفراد غير الكاملين يمثلون خطرًا بالنسبة للمتوحد، فمن الصحيح أيضًا أنه لا يوجد إنسان – حتى العالِم

- يستطيع أن يستغنى عن حالته الاجتماعية والعيش فى مجتمع ، لأن الإنسان كائن اجتماعى بطبيعته وبسبب ظروفه البيولوجية والسياسية.

إن مبدأ أرسطو الخاص باعتبار الإنسان حيوانا اجتماعيا صحيح تماما وسليم بشكل عام، ولكن ليس على المستوى الفردى المحدد وفى كل الأحوال الاجتماعية. فمثلاً، كما أن من الجائز - لأسباب صحية - عزل الأصحاء عن المرضى أو ذوى العدوى فأيضًا ينبغى على المتوحد أن ينعزل عن المواطنين المرضى والملوثين فى هذه الحالة المتردية لأقصى حد يمكن تصوره من الرذائل والأخطاء والوباء العام وهو ما يمثله المجتمع الحالى غير الكامل . إن المتوحد لن يهرب من المجتمع وإنما سيعيش داخله ولكن بدون أن يشارك فيه. ولن يستغنى عن التعامل مع الأفراد غير الكاملين، ولكن سيقتصر فى تعامله فقط على تلك الحالات التى يكون فيها التعامل ضروريًا ومفيدًا ولا ينبنى عليه ضرر بالنسبة للحياة الأخلاقية.

وفى المقام الأول، يجب على المتوحد أن يبحث عن المجتمع الذى يعيش فيه أفراد كاملون آخرون مثله، أو على الأقل، مجتمع الذين يبحثون عن الكمال وإن كانوا غير كاملين. ولن يتجنب الاتصال والاحتكاكات الفكرية مع الأفراد الآخرين وإنما سيحاول القيام بهذه الاتصالات وبخاصة مع أولئك الذين يشاركونه فضائله أو هم على استعداد للقيام بذلك. إن الحياة الاجتماعية للإنسان ليست شرًا محضا، وإنما هى خير يساهم فى كمال الانسان وتطوره ، والشىء الوحيد الضار هو هذا المجتمع الحالى على حالته كما هى الآن.

إن حياة المتوحد يجب أن تكون حياة اجتماعية، حتى لو تصادف أن حدثت معه الحالة الشاذة الخاصة بعدم وجود أى صاحب له فى وسطه أو ظروفه الاجتماعية . لكن فى تلك الحالة لا يجب أن يُنسب إلى المتوحد نقص العلاقة الاجتماعية وغيابها وإنما لانحراف المجتمع. إذن ينبغى على العالِم أن يسير - بدقة - وفق نظام حياة التوحد والزهد الخاصة بطريق الكمال. فكما أن الذات لا تقتصر - على المستوى

الميتافيزيقى – على وضعها الحالى الحاضر والمحدود وإنما الذات الحقيقية هى شكلها النهائى، كذلك فعلى المستوى الاجتماعى لا تتمثل طبيعة الإنسان – بشكل أساسى – فى الشكل الاجتماعى الحالى الحاضر والمحدود للمجتمع غير الكامل ، وإنما فى الشكل الاجتماعى النهائى والمستقبلى بين كل المواطنين لعالم يمكن أن يكون مدينة فاضلة حقيقية تتكون من مواطنين فضلاء كاملين، أى من العلماء.

(م) تأثير تناسق الألحان على سلوك الإنسان:

ونظراً لأن ابن باجة كان يعرف مؤلفات الفارابى بشكل جيد وعميق ؛ فقد ترك لنا أيضًا كتابا بعنوان "كلام فى الألحان"، يبدى فيه ملاحظاته حول العلاقة بين الأشكال اللحنية والمزاج الأنسانى ، لانه يمكن وضع علاقة بين ألحان معينة وسلوك الأفراد. وهكذا، فعلى سبيل المثال، كان يُقال إن الفرس عندما كانوا يريدون أن يحسوا بالراحة والاسترخاء كانوا ينشدون ألحانًا ذات أبيات وإيقاع مناسب لتلك الحالة. وأيضًا، فإنه لعلاج المكتئب من المناسب أن نستخدم فى العود طريقة الوتر الرابع "زير"، وبالنسبة للحاد الطبع يناسبه بشكل أفضل الوتر الثانى ، وبالنسبة للإنسان البارد نستخدم الوتر الأول من العود الكلاسيكى "البام" ، وبالنسبة للموهوم أو الموسوس بالمرض يجب أن يسود الوتر الثالث "مثلث" . وقرع الطبل مع البام يجب أن يتفق مع الدرجة الرابعة من الوتر الثانى والثامنة من زير.

ولكى تتأثر النفس باللحن وتتحقق بها التأثيرات المطلوبة، فإن العزف يجب أن يأخذ فى الاعتبار أربعة أماكن من الجسم: الصدر والحنجرة والجبهة والرأس. وبالنسبة للصدر، فإنه من المناسب البام بسبب علاقته مع الصوت، وبالنسبة للحنجرة المثلث، والجبهة الثانى، وبالنسبة للرأس الزير. وعند بدء الغناء، فإن اليد يجب أن توضع فوق الأوتار تبعًا لنظام وضعه الفاهمون. حيث يضع السبابة على الوتر الأول والوسطى على الوتر الثالث والبنصر على الوتر الثانى والخنصر على الوتر الرابع .

لكن العازف يجب أن يحرص على أن يكون قد شد أوتار آلته بشكل مناسب ، لأنه إذا أهمل ذلك الأمر فيمكن أن تحدث أخطاء في عملية العزف.

هوامش الفصل الرابع

(١) أبو الصلت أمية بن عبدالعزيز بن أبى صلت، ولد فى دانية عام ١٠٦٧/٤٦٠، ودرس على يد القاضى أبى الوليد الوقاشى، الذى كان يتمتع بثقافة موسوعية، أقام فى إشبيلية، وفى عام ١٠٩٥/٤٨٩ رحل إلى القاهرة، وبعد ذلك إلى الإسكندرية. أما عن تكوينه العلمى فكان بكل تأكيد موسوعيا حيث كان أديبًا وشاعرًا وطبيبًا وعالمًا. ويحكى ابن أبى أصيبعة، أنه كان قد غرق مركب محمل بالفحم بالقرب من الإسكندرية ؛ وأن أبى الصلت حاول تعويمه من خلال نظام مكون من رافعات وبكرات ولكن مقاومة الحبال الحريرية التى استخدمها لم تتحمل ذلك، وعندما كان قد وصل - بالفعل - لتعويمه انقطعت الحبال وفشلت المحاولة، مما أدى به إلى السجن والنفى. وفى عام ١١١١/٥٠٥م رحل إلى المهدية، فى تونس، واستقبل استقبالاً حافلاً من ملوك بنى زيرى، وأحد هؤلاء الملوك - يحيى - أهداه أبوالصلت كتابه عن وصف مصر والذى يسمى "الرسالة المصرية ". ومات أبوالصلت فى المهدية فى الثانى من المحرم عام ١١٣٤/٥٢٩م وذلك على إثر استسقاء بريتونى. كانت مؤلفاته كثيرة، وبالإضافة إلى دوره بوصفه شاعرًا ومؤلف للكتاب المذكور؛ فقد جمع مجموعة شعرية لشعراء أندلسيين، وألف العديد من الكتب فى الطب والفلك والهندسة.

(٢) أبومسلمة محمد المجريطى "غاية الحكيم"، طباعة ريتر. وتوجد للبيكاتريكس (وهو الاسم الذى أشتهر به كتاب : غاية الحكيم) ترجمة إسبانية ل بيبغاس، لكن مؤلف هذه الترجمة كان هدفه تقديم ترجمة أدبية أكثر من بحثه عن ترجمة علمية، ولهذا فإن الكثير من المصطلحات والتعبيرات الفلسفية فى الترجمة غير مناسبة.

(٣) ولد ابن السيد فى بطليوس عام ١٠٥٢/٤٤٤، خلال فترة حكم المظفر، وهو الملك الثالث من ملوك بنى الأفطس. إن الوضع السياسى والعسكرى غير المستقر والضعيف لمملكة بطليوس حولها - بصورة لا مفر منها - إلى ميدان للمعارك التى جرت بين الإشبيليين والمسيحيين مما جعل المرابطين يحتلونها عند وصولهم إلى الأندلس ويقضون على رجال بلاطها. ومن الضرورى أن يكون ابن السيد قد ترك حينئذ بطليوس ودخل فى حماية الأمير عبد الملك بن رزين (١٠٥٨/٤٥٠ - ١١٠٢/٤٩٦)، حيث يجب أن يكون قد عمل فى مهنة كاتب للبلاط، ولكنّ كلاً من القائد الإسبانى المعروف ب "السيد" أولاً، ومن بعده السلطان المرابطى يوسف بن تاشفين هاجما مرتفعات البرازين، وفى عام ١١٠٣/٤٩٧ وقعت المدينة فى قبضة سلطان المرابطين.

لكن ابن السيد - الحذر- كان قد ترك تلك المدينة ولجأ إلى طليطلة التى كانت قد وصلت تحت حكم

المأمون (٤٢٩/١٠٣٧ - ٤٦٥/١٠٧٢) إلى مرحلة من الازدهار الثقافي دام لفترة قرنين؛ ويظهر ابن السيد في بلاط المأمون شاعراً. وبعد ذلك انتقل إلى سرقسطة، ويظهر في بلاطها، وقد خصص إحدى القصائد للملك المستعين بن هود ، وحاور ابن باجة في موضوعات لغوية. لكن لم يستطع ابن السيد العيش في سلام في سرقسطة وقتًا طويلاً، حيث إنه من المؤكد أن يكون قد رحل إلى بلنسية عام ٥١٢/١١١٨، حيث مات هناك عام ٥٢١/١٦٢٧م .

ومؤلفاته كثيرة جدًا وتحتوى على موضوعات لغوية ونقد أدبى ونحو وشعر، وعلم المصادر. ومن بين أعماله يجب أن نذكر شرحه لكتاب الدليل لكتاب ابن قتيبة وعنوانه " كتاب الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب"، وكتاب " الإنصاف فى التنبيه على الأسباب الموجبة لاختلاف الأمة "، و"كتاب المسائل"، وبخاصة "كتاب الحدائق"، والذى ترجمه إلى العبرية موسى بن طيبون (٦٣٨/١٢٤٠- ٦٨٢/٧٨٣)، والذى نشره فيما بعد صمونيل بن مطوط.

(٤) الاسم الكامل لابيمباثي هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصايغ بن باجة، ولد فى سرقسطة فى النصف الثانى من القرن الحادى عشر، حيث عاش فى تلك المدينة خلال حكم المستعين الثانى (٤٨٢/١٠٨٩ - ٥٠٣/١١٠٩)، وخلال فترة استيلاء المرابطين عليها فيما بعد، حيث يبدو أنه عمل وزيراً لوالى المرابطين على تلك المدينة. ويُقال إنه ينتمى إلى عائلة كانت تعمل فى صناعة الفضة، وأنه كان يعرف ويمارس تلك المهنة ، بل وكان يمتلك مجوهرات، ويمكن أن يكون ما سبق هو تفسير للقب الصايغ الذى يحمله .

وقبل أن يستولى ألفونسو المقاتل (٥١٠/١١١٦) على سرقسطة بعامين ترك ابن باجة تلك المدينة ورحل إلى إقليم الأندلس والمغرب حيث أقام فى ألمرية وغرناطة (حيث اشترك فى ندواتها الأدبية) وإشبيلية وجيان وفاس، حيث مات عام ٥٢٣/١١٣٨م ويبدو أنه مات مسموماً بسبب باذنجانة كان قد سممها له الأدباء والأطباء الذين كانوا يعملون فى البلاط، والذين كان قد حدث بينه وبينهم العديد من المجادلات، ومن بين هؤلاء ابن زهر، وابن خاقان، وابن السيد البطليوسى. ونعرف أيضًا أنه قد سُجن فى إشبيلية بسبب آرائه، وأنه قد أطلق سراحه بعد وساطة القاضى الشهير ابن رشد جد الفيلسوف ابن رشد. ومؤلفات ابن باجة كانت كثيرة جداً .

وإذا اتبعنا معلومات ابن أبى أصيبعة والمعلومات الأخرى الموجودة فى المخطوطات التالية:

Oxford, B. Bodleyana (n. Pokocke 206), Berlin, n. 5.060, Escorial, n.612 y Taskent, n. 2.385.

وكذلك أبحاث عبدالرحمن بدوى ومجيد فخرى وعلوى يمكن أن نضع قائمة لمؤلفات ابن باجة، وسوف نذكر منها هنا الكتب المتعلقة بهذا الكتاب. وقد ميز الأستاذ جمال الدين علوى- والذى كان باحثا وشارحًا لا يكل - بين ثلاث فترات من مؤلفات ابن باجة: فترة علم المنطق، وفترة الفلسفة النظرية وفترة الفلسفة العملية. ومن الناحية النظامية يمكن أن يتم الأمر هكذا، ولكنى لم أجد أى معلومة تعطى طابع الترتيب - التتابع - التاريخى لتلك المجموعات الثلاث:

١- شرح كتاب السماع [الطبيعى لأرسطو] وهو شرح على الكتب من الخامس إلى الثامن للفيزيقا لأرسطو .

٢- المقالات الأولى من الآثار [لأرسو].

٣- شرح كتاب الكون والفساد [لأرسو].

٤- شرح كتاب الحيوان لأرسطو (شرح جزءين لكتاب الحيوان لأرسطو)

٥- فى النبات (شرح جزئى للكتاب المنسوب لأرسطو: تاريخ النباتات)

٦- التعليقات فى الأدوية المفردة (ملاحظات حول الأدوية البسيطة لجالينوس)

٧- تعليقات على كتاب أبى نصر [الفارابى] فى المدخل والأصول من إيساغوجى

٨- تعليق على كتاب أبى نصر [الفارابى] فى العبارة

٩- كلام على أول البرهان [التحليلات الثانية لأرسطو، هل قام الفارابى بشرحها؟].

١٠- تعليق على كتاب المقولات لأبى نصر [الفارابى].

١١- شرح لكتاب تجريب الأدوية لابن وافد [بالتعاون مع أبى الحسين سفيان].

١٢- مقولة فى الإسطقسات.

١٣- مقالة فى الحمى [كتاب " حول الحمى لجالينوس ؟].

١٤- جمع الحوايا لزكريا الرازى.

١٥- شرح لأبى بكر فى الفصول [حكم وأقوال مأثورة عن أبقراط].

١٦- ردود على موضوعات مقترحة من عالم الرياضيات عبد الله بن السيد البطليوسى حول الرياضيات وطرقه.

١٧- كلام فى المزاج.

١٨- كلام على البرهان.

١٩- كلام على القياس .

٢٠- فى النفس.

٢١- مقالة فى الفحص عن القوة النزوعية.

٢٢- كلام فى النفس النزوعية.

٢٣- فى الغايات الإنسانية.

٢٤- رسالة الودا ع.

٢٥- ملحق السابق.

٢٦- رسالة فى اتصال العقل بالإنسان.

٢٧- تدبير المتوحد.

٢٨- فى الأمور التى يمكن بها الوقوف على العقل الفعال .

٢٩- فى الوحدة والواحد.

٣٠- فى المتحرك.

٣١- فى الهيئة.

٣٢- فى الفرض.

٣٣- كلام الألحان.

٣٤- فى السعادة المدنية والسعادة الأخروية.

فى رسالة الودا ع أستخدمُ ترجمة أسين " وداعا - مع السلامة " لأن المعنى الثانى للقاموس يقول إنه فى حالة استخدامه كاسم مذكر فإن معناه يكون "ودا ع.".

وبالنسبة للكتب التى لم ينشرها كل من أسين وبدوى وفخرى ومعصوم وزيادة يمكن مراجعة طبعة جمال الدين علوى وعنوانها " رسالة فلسفية لابن باجة - نصوص فلسفية غير منشورة، بيروت - الدار البيضاء ١٤٠٣/١٩٨٣م.

(٥) كما هو معروف فإن النطق الإسبانى العربى (الأندلسى) كان لا يحرك كلمة ابن مثلما يحدث فى الطريقة الكلاسيكية (ابن)، وإنما ابَن وينطقها ابِن. وأيضا تعتبر عملية التحول من ال B إلى P من الأمور المعروفة جدا ، وذلك كما كان يحدث فى السابق فى كتابة أسماء الأماكن الجغرافية اللاتينية . وعادة - ومن المعتاد والشائع -- فإن الجيم المشددة كانت تنطق كما لو كانت "تشا"، ولكن فى حالات - أحيان- أخرى فإن الجيم كانت تنطق بشكل آخر. ومن كلا الشكلين ظهر الحرف...c، وقد كان نطقه الخاص بالعصور الوسطى معقدًا جدًا. وعملية التبادل أو التبديل بين حرفى " B - V " سواء فى اللغة اللاتينية فى العصور الوسطى أو اللغة الإسبانية تعتبر من الأمور البديهية. وعندما تم جمع كلا المصطلحين النهائيين للاسم نتجت عملية التصحيح الكتابية المعتادة، ولكنها من الناحية اللغوية غير مناسبة، من حيث تحويل حرف ال " N " إلى " M " وذلك لأنه مسبوق بحرف " P ". ويمكن أن يلخص ذلك فى الشكل التالى

Pace

Aban Bayya - Aben Paze Aben-Pace - Avempace

Paze

(٦) إن مخطوطة Konige Bibliothek de Berlin اعتبرت مفقودة وذلك بعد القصف والتدمير الذى حلّ ببرلين فى الحرب العالمية الثانية ما بين عام ١٩٣٩- ١٩٤٥، وعندما سقط ما عُرف بحائط برلين ظهرت تلك المخطوطة فى Bibliothek Jagiellonska, Preuss Staatsbibliothek . وقد كان أمرًا طيبًا من البروفسير ح. بويغ مونتادا أن أبلغنى بذلك الخبر، وكذلك بأنه حصل من البروفسير جيرهارد أندريس على نسخة ميكروفيلمية. وبفضل المساعدة التى لا تقدر من قبل البروفسير خواكين لومبا فوينتس، والذى كان قد حصل على تلك النسخة الميكروفيلمية من البروفسير دايبر استطعت معرفة مدى نقص نصوص كتابى " الفيزياء" و " النفس" لابن باجة والتى كنت قد استعملتها. ومخطوطة برلين تحتوى على ثمانية وأربعين صفحة تخص الجزء الثامن من كتاب الفيزياء والتى لا تظهر فى مخطوطة أكسفورد. وأيضًا فى نفس كتاب النفس يوجد ٢٨ سطرًا فى الفصل الحادى عشر لا توجد فى مخطوطة أكسفورد. وقد نشر البروفسير ب. لاتينك الجزء غير المنشور من الفيزياء . وقام ذلك الباحث بعملية مقارنة بين مخطوطات برلين واكسفورد نشر ص ٧٤٨- ٧٦٩ فى

Aristotle s Physic and its Reception in the Arabic world. With an edition of the un-published parts of Ibn Bajja s commentary on the Physics

وحول ذلك الكتاب قمت بكتابة ملاحظات كثيرة والتى نشرت فى مجلة Anaquel، وذلك بفضل اهتمام البروفسير بويغ الذى أرسل إلىّ نسخة من ذلك الكتاب الكبير والمهم جدًا.

وقد قام البروفسير خواكين لومبا بترجمة كتاب " النفس" كله تقريبًا، وبدأ فى ترجمة الفيزياء، ومن ثم؛ فقد رأيت أنه ليس من الضرورى إعادة النظر فى عرضى السابق لابن باجة وذلك فى انتظار نتائج الجهد القيم لذلك الباحث.

(٧) على سبيل المثال: فإن كتاب " تدبير المتوحد" لا يسير على نظام أى كتاب من كتب الفارابى. ولا يوجد ما يمكن أن نسميه مقدمة عن معنى المصطلحين " تدبر" و "متوحد" فى أى كتاب من كتب الفارابى. والمقالان ١، ٢ (تبعا لتعداد أسين) يشبهان مقالات كتاب "الفيزياء" للفارابى ولكنهما خاليان من الزخرفة وأكثر وضوحًا. ورسالة الأشكال الروحية لا توجد عند الفارابى بهذا الشكل؛ أما أوجه التشابه العقدية فى الآراء فتوجد فى "رسالة فى معانى العقل"، و"رسالة فى ماهية النفس". ووجه التشابه الرئيسى مع "رسالة فى أراء أهل المدينة الفاضلة " يقتصر على الفصل التاسع والعشرين من ذلك الكتاب، والذى ربما لم يستخدمه ابن باجة ، وهو يسير على نظام أكثر قربًا من "رسالة السياسة المدنية ". ولكن فى هذا الكتاب الأخير-أاى السياسة - لا توجد من مقدمة كتاب ابن باجة ولا المقالات ١ ، ٢ ، وأيضًا جزء

كبيراً من المقالات ١ إلى ٧ من كتاب الأشكال الروحية. ويستخدم ابن باجة كتاب "الحيوان" بشكل كبير ويعتبر استخدامه أفضل بكثير من استخدام الفارابى لنفس هذا الكتاب وأدق منه ؛ كذلك استخدم ابن باجة نصوصا أدبية بشكل كبير . ومن ثم،، فقد كان ابن باجة يعرف فكر الفارابى، ولكنه لا يسير على نظامه ولا يتبنى كل أفكاره. وباختصار، وبشكل عام فإن فكر المؤلف السرقسطى يمثل تقدماً فى اتجاه يشبه اتجاه ابن سينا وإن كان مختلفا عنه.

مراجع الفصل الرابع

731. 'Alawi, Ŷ., *Rasā'il falsafīya li-Ibn Bāŷŷa: nuṣūṣ falsafīya gayr manšūra*, Beirut-Casablanca, 1403/1983.
732. Ídem, *Mu'allafāt Ibn Bāŷŷa*, Beirut-Casablanca, 1403/1983.
733. Asín Palacios, M., «Ibn al-Sīd de Badajoz y su Libro de los cercos (Kitāb al-ḥadā'iq)». Pub. en *Al-Andalus*, 3 (1935), pp. 345-389.
734. Ídem. «La tesis de la necesidad de la Revelación en el Islam y en la Escolástica». Pub. en *Al-Andalus*, 3 (1935), pp. 345-389.
735. Ídem, «El filósofo zaragozano Avempace». Pub. en *Rev. de Aragón*, Zaragoza, 1 (1900), pp. 193-197, 234-238, 278-281, 300-302 y 338-340; 2 (1901), pp. 241-246, 301-303 y 348-350.
736. Ídem, «Un texto de al-Fārābī atribuido a Avempace», pub. en *Al-Andalus*, 7 (1942), pp. 391-394.
737. Ídem. «Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre». Pub. en *Al-Andalus*, 7 (1942), pp. 1-47.
738. Ídem, «La carta de Adiós de Avempace». Pub. en *Al-Andalus*, 8 (1943), pp. 1-87.
739. Ídem. *El «Régimen del Solitario [...]» de Avempace*, ed. y trad. Madrid-Granada, 1946; esp. 3-28, 31-37, 39-42, 45-48, 50-57, 62-85 (texto árabe).
740. Ídem, «Fī-l-nabāt. Un tratado de Avempace sobre las plantas». Pub. en *Al-Andalus*, 8 (1943), pp. 1-27.

— Ídem, núm. 127, pp. 142-143.

741. Badawi, 'A., «Nouveaux traités d'Ibn Bâjjah». Pub. en *R.I.R.I.*, Madrid, 1970.

— Ídem, núm. 128, II, pp. 702-717.

— Brockelman, C., núm. 138, GAL I, pp.460 y ss. y 486; S.I., p. 830.

742. Chemli, M., *La philosophie morale d'Ibn Bajja etc.*, Túnez, 1969.

— Corbin, H., núm. 59, pp. 317-125.

— Cruz Hernández, M., núm. 141, vol. I, pp. 307-368.

— Ḍabbī, A. Ŷ., núm. 627, b. 892.

743. Dunlop, D. M., «Ibn Bajjah's Tadbiru-l-Mutawahhid (Rule of the Solitary)». Pub. en *JRSA*, 1945, pp. 61-80.
744. Fakhrí [Fajrí], M., *Ibn Bājja, Avempace «Paraphrase of Aristotle's Physic»*, Beirut, 1393/1973.
745. Ídem, *Rasā'il b. Bāŷŷa al-ilāhīya*, Beirut, 1387/1968.

— Ídem, núm. 315.

746. Farrukh, O., *Ibn Bajja (Avempace) and the Ph. in the Moslem West*, Beirut, 1364/1945.

747. Fayyūmī, M. I., *Ibn Bāŷŷa wa-fālsafat al-iqtirāb*, Beirut, 1408/1988.
— Gardet, L. y Ch. Bouamrane, núm. 321.
748. González Palencia, A., *Rectificación de la mente [...] por Abū Ṣalt de Denia*, ed. árabe, trad. española e int. Madrid, 1915.
748 bis. Ḥāŷŷī Jalīfa, M., *Kasaf al-ẓunūn 'an asāmī'-l-kutub wa-l-funūn*, ed. con trad. latina de G. Flügel, Leipzig, 1835-1868, 7 vols.
— Ibn Abī Uṣaybi'a, M., núm. 240, vol. II, pp. 52 y ss.; 64-65 y ss.
749. Ibn al-Sīd, A. M., *K. al-iqtidāb fī šarḥ Adab al-kuttāb*, (Libro de la improvisación comentando la Guía de los secretarios [de Ibn Qutayba]), Beirut, 1319/1901.
750. Ídem, *K. al-inṣāf fī-l-tanbīh 'alà al-aṣbāb al-mūŷiba li-ijtilāf al-umma* (Libro del aviso ecuánime acerca de las causas que engendran las discrepancias de opinión en la comunidad islámica), El Cairo, 1319/1901.
751. Ídem, *K. al-masā'il* (Libro de las cuestiones), ms. El Escorial, 1518; análisis y ed. parcial de Asín en núm. 728.
752. Ídem, *K. al-ḥadā'iq* (Libro de los cercados), ms. Berlín, 2303; ed. y trad. Asín en núm. 733.
— Ibn Baškuwāl, A. Q., núm. 635, b. 639 y 1323.
— Ibn Jallikān, Š., núm. 247, I. pp. 228 y 474.
— Ibn Ṭumlūs, A. H., núm. 665 bis.
753. Kaufmann, D., *Die Spuren des al-Bataljusis in der jüdischen Religionsphilosophie*, Budapest, 1888 (contiene la trad. hebrea de Moisés ben Tibbón, *Ha-agullot hara'yoniyyot*).
— Leclerc, L., núm. 505, vol. I, pp. 74 y ss.
753 bis. Lettinck, P., *Aristotle's «Physics» and its reception in the Arabic World*, Leiden, 1994.
754. Lomba, J., *Avempace*, Zaragoza, 1989.
755. Ídem, «Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bāŷŷa». Pub. en *Al-Qanṭara*, 14 (1993), pp. 3-46.
— Lerner, R., núm. 387.
— Maqqarī, A. 'A., núm. 642, pp. 533 y ss.
756. Ma'ṣūmī, S. H. al-, *Ibn Bāŷŷa «Fī-l-nafs»*, Damasco, 1379/1960.
757. Ídem, «Ibn Bāŷŷa Fī-l-gāyat al-insānīya», ed. y trad. inglesa, *J. of Asiatic S. of Pakistan*, 2 (1957).
758. Morata, M., «Avempace». Pub. en *La Ciudad de Dios*, 139 (1924), páginas 180-194.
— Munk, S., núm. 178, pp. 383 y ss.
759. Pons, F., *Historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, 1898, pp. 190 y ss.
— Qifṭī, al-Ŷ., núm. 266, pp. 8 y ss.
— Quadri, G., núm. 183, pp. 154-164.
760. Rosenthal, E. I. J., «Politische Gedanken bei Ibn Bagga». Pub. en *M. Ges. und Wiss. Judentums*, 81 (1937), pp. 153-168.
— Ídem, núm. 403.
— Ṣā'id, A. Q., núm. 194, p. 856.
761. Teicher, J., «Intorno a due libri citati da Hillel de Verona». Pub. en *An. de St. ebraici*, Roma, 1 (1934), pp. 135-146.

762. Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Natursforcher*, Göttingen, 1840, p. 162.
763. Zaynaty, G., *La morale d'Avempace*, París, 1979.
763 bis. Ziyāda, *Ibn Bāŷŷa Šurūḥāt al-Samā' al-ṭabī'i*, Beirut, 1398/1978.

الفصل الخامس

عملية وصول فكر ابن سينا
ابن طفيل (قبل عام ١١١٠ - ١١٨٥)

١ - الوصول المتأخر لفكر ابن سينا:

مهما بدا ذلك غريبًا، فإن أول اقتباس لرأى فلسفى من ابن سينا فى الأندلس يعود إلى ما بعد عام ١١٣٨/٥٣٢، حيث إن ابن طفيل ألف كتابه "حى بن يقظان" بعد وفاة ابن باجة. ومن المحتمل أن تكون الكتب الفلسفية الرئيسية لابن سينا قد عُرفت - بكل تأكيد - فى الأندلس فى الفترة ما بين ٥٣٤/١١٤٠- ٥٤٤/١١٥٠م تقريبًا، لأن التصنيف الأول المحتمل لكتاب "الجوامع الصغار فى الفلسفة " لابن رشد انتهى عام ٥٣٣/١١٥٩م، وفيه يظهر النقد الحاد والشديد لآراء ابن سينا، وأن الأثر الذى أحدثه وصول كتب ابن سينا للأندلس كان قويا لدرجة أن ابن طفيل اعتبره أستاذًا له وأميرًا للفلاسفة وشارحا أمينا لأرسطو وبلا منازع. وعلى العكس من ذلك ، سيقول ابن رشد إن ابن سينا قد أفسد فكر أرسطو وأنه يمزج الفلسفة بعلم العقائد التأملى الخاص بعلم الكلام وأنه يخطئ فى الجزء الأكبر من القضايا الفيزيائية والميتافيزيقية.

وإذا تخلينا عن موقف ابن طفيل المؤيد لابن سينا - عن حماس وتقدير- فإن الفلسفة الأندلسية الخاصة بالثلث الأوسط من القرن الثانى عشر (٥٢٤/١١٣٠ - ٥٥٤/١١٦٠)، كانت تعيش على أفكار ابن باجة، ومن خلاله على أفكار الفارابى. وقد نسب أبو الحسن على بن عبدالعزيز بن الإمام، وهو من سرقسطة، وكان موظفا

بالحكومة الإشبيلية نحو ٥٣٢/١١٣٨م، إلى ابن باجة تطور الفلسفة فى الأندلس. إن ابن طفيل، والذى لم يكن تلميذاً مباشراً لابن باجة وذلك تبعًا لما اعترف به فى كتبه، يقول: " ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا، وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهنا، ولا أصح نظرا، ولا أصدق رؤية من أبى بكر بن الصائغ"(*).

بالإضافة إلى ذلك، يستخدم نصًا لابن باجة مأخوذا من كتابه " رسالة فى اتصال العقل بالإنسان" وذلك ليعرف نظرية الوجد الفكرى. وأكثر المفكرين الإسلاميين ذكراً من قبل ابن رشد هما المفكران ابن سينا وابن باجة، ولكن مع فارق واضح: حيث تستحق أفكار الأول نقداً شديداً، وفى بعض الأحيان يكون النقد غير مناسب وظالما، وعلى العكس فإن ابن رشد يعامل ابن باجة باحترام كبير، وحتى عندما يختلف معه فإنه لا ينسى أن يشير إلى التقدير الذى يستحقه.

وتأثير ابن باجة فى موسى بن ميمون معروف جداً، وتقديرابن ميمون له يظهر فى خطابه الشهير الذى أرسله إلى الحاخام شموئيل بن تبون، والذى كتبه عام ٣٠ سبتمبر عام ١٣٩١، والذى فيه ينصحه ببعض الكتب المؤلفين والذين يجب عليه قراءتهم والبحث فيهم:

" وأيضًا أبو بكر بن الصايغ [ابن باجة]، وكان فيلسوفًا عظيمًا؛ وكلماته وكل مؤلفاته تناسب العقل وصحيحة وسليمة للذين يبحثون عن المعرفة ".

وأما الأستاذ الثانى لموسى بن ميمون فهو الفارابى، وعلى العكس فإن" مؤلفات على بن سينا مع اشتمالها على جودة التدقيق ودقة التمحيص ليست مثل كتب أبى نصر الفارابى ."(**).

(*) ابن طفيل ، قضايا ومواقف - المرجع السابق ص ٥٧ - ٥٨ (المترجم)

(**) موسى بن ميمون ، حياته ومصنفاته - تاليف إسرائيل ولفنسون - المكتبة الفلسفية - الناشر مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة ٢٠٠٥ - ص ٦٤ (المترجم)

٢- تلقي - تعلم - ابن طفيل[(١)] لفكر ابن سينا :

(أ) التلقي النوراني - الإشراقي :

إن تبعية ابن طفيل لابن سينا واضحة بشكل كبير جداً، ومع ذلك، فإن فهمه وشرحه وتفسيره لأعمال الفيلسوف المشرقى كان ذا سمة نورانية مشرقية على خلاف تلك الشروح التى قام بها ابن رشد ومن بعده المفكرون اللاتينيون. فمثلاً، يؤكد ابن طفيل أنه يوجد لابن سينا كتاب بعنوان "كتاب الحكمة المشرقية " فى حين أن الإشارة التى توجد فى مقدمة كتاب "الشفاء" لابن سينا تقصد الحكمة المشرقية بشكل عام وليس بوصفها كتاباً. كذلك يتكلم عما أخذه من فكر كل من ابن سينا والغزالى حيث يربط بينهما، ويرى أن ابن سينا كانت لديه تجربة حدسية أكبر وأفضل من التى لدى الغزالى، ويعتبر الوصل الصوفى هو النقطة المركزية لرأى ابن سينا عن المعرفة.

وفى النهاية، بعد أن يأخذ من ابن سينا عنوان كتابه واسم شخصية البطل فى رسالة "حى بن يقظان" وكذلك أسماء أبسال وسلمان، يستبدل ابن طفيل الأساطير الخاصة بابن سينا بقصة سكندرية قديمة، ربما ذات أصل عراقى، والتى تعطيه الفرصة لكى يشرح أحيانا أفكاراً ليس لها علاقة بابن سينا. لكن كل هذا سوف يرى بشكل أفضل عندما ننقل كلماته.

(ب) المعرفة المشرقية :

يبدأ كتاب ابن طفيل بقوله:

" سألت أيها الأخ الكريم الصفى الحميم - منحك الله البقاء الأبدى، وأسعدك السعد السرمدى - أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الرئيس أبو على بن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذى لا جمجمة

فيه فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها ... لقد حرك منى سؤالك خاطرا شريفا أفضى بى - والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل، وانتهى بى إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان ، لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما."(*).

ومن ثم، فإن المعرفة المشرقية لابن سينا والتى يشير إليها ابن طفيل يجب أن نبحث عنها فى المؤلفات الرمزية أو التى تقوم على الرؤى لابن سينا أو الأخرى التى تعالج موضوع مصير الإنسان، بمعنى تلك المؤلفات التى تشبه كتب " السهروردى"، ولكن بدون الشكل القائم على المزج بين الفكر الايرانى والإسلامى الموجود فى مؤلفات هذا الأخير.

(ج) شرح ابن سينا لأرسطو:

ويقول ابن طفيل: " وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها، وجرى على مذهبه، وسلك طريق فلسفته فى كتاب الشفاء، وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه فى الفلسفة المشرقية .... ومن عنى بقراءة كتاب "الشفاء" وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق، وإن كان فى كتاب "الشفاء" أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب "الشفاء" على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال، حسبما نبه عليه الشيخ أبو على فى كتاب الشفاء."(**).

(*) الشفاء - تحقيق قنواتى - القاهرة ١٩٥٢ ص ٩ - ١٠ (المترجم).

(**) ابن طفيل ، قضايا ومواقف - تاليف مدنى صالح - دار الرشيد للنشر - منشورات وزارة الثقافة والاعلام ١٩٨٠ - الجمهورية العراقية - سلسلة دراسات ٢١٢ - ص ٤٤ (المترجم).

إن دقة النص السابق أدت إلى قبوله كمختصر ممتاز ومثالى لنص ابن سينا، لكن ابن سينا يقول شيئًا أكثر تحديدًا وشخصيًا جدًا: "

"ومن أراد الحق الذى لا جمجمة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب (الفلسفة المشرقية)، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء وبسط كثير، وتلويح مما لو فطن له ، استغنى عن الكتاب الآخر فعليه هذا الكتاب (اى الشفاء) "(*)(٢)

ولم يقل ابن سينا فى أى موضع إنه يوجد تعادل مطلق بين مجموعة كتب أرسطو العربية و"الشفاء"، وإنما ما فعله فى هذا الأخير أى "الشفاء"، وكذلك فى كتاب " اللواحق" كان على حد قوله ما يلى " لقد شرحت - ووضعت الفلسفة تبعًا لطبيعتها، وبخاصة بما يتفق مع زملائى المشائين". وفيما يتعلق بتعظيم أرسطو واعتباره "الأكثر عظمة وسموًا من السابقين [من المشائين"]، وشرح الطابع المتميز والفريد لدوره فقد تم ذلك فى مقدمة كتاب المنطق. أما مسألة اعتبار كتاب الشفاء ممثلا بشكل كامل تقريبًا للفكر الأرسطى فحسب فتنتمى للآراء الخاصة لابن طفيل، حيث إنه بعد ذلك بسنوات قليلة، وربما فى نفس الوقت سوف يقول ابن رشد عكس ذلك تمامًا.

(د) تفوق ابن سينا على الغزالي فكريا وروحيا :

على الرغم من تقدير الموحدين للغزالى وذلك بسبب أنه يعتبر شيخا أو أستاذا لابن تومرت؛ فقد كتب ابن طفيل يقول :

"وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهى بحسب مخاطبته للجمهور تربط فى موضع وتحل فى أخر، وتكفر بأشياء ثم تنتحلها ... فهذه صفة تعليمية، وأكثرها إنما

(*) ابن سينا، الشفاء - المنطق، نشر وزارة المعارف العمومية - الادارة العامة للثقافة ١٩٥٢، القاهرة، ص ٩٤ (المترجم)

هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه، أو لإمام سمعها منه ثانيا، أو من كان معدا لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفى بأيسر إشارة ... وقد يوجد فى كتاب (المقصد الأسنى) ما أغمض مما فى تلك .... وقد صرح هو بأن كتاب المقصد الأسنى ليس مضنونا به، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هى المضنون بها. وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه فى آخر كتاب المشكاة أمرا عظيما أوقعه فى مهواة لا مخلص له منها... ولا شك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة ... وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه وكلام الشيخ أبى على وصرف بعضهما إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التى نبغت فى زماننا."(*).

ومن ثم، فإذا كان فكر الغزالى وكتبه تحتوى على كل هذه العيوب ولا يذكر أى عيب عن مؤلفات ابن سينا، فإنه لا يوجد شك فى التفوق الفكرى والعمق الروحى لهذا الأخير.

(هـ) الاتصال الحدسي تبعاً لابن سينا:

إن الفقرة المقتبسة من حى بن يقظان والمذكورة فى الجزء "d" - السابق الخاص بتفوق ابن سينا - بقى لها جزء آخر يعتبر امتداداً منطقياً لها، والذى يشرح فيه ابن طفيل ماهية الاتصال الحدسى وذلك من خلال نص لابن سينا:

" إن الحالة التى أشرنا إليها سابقا، وقد دفعنى سؤالك على حدسها أو تذوقها لأول مرة، هى من جملة الأحوال التى نبه عليها الشيخ أبوعلى [ابن سينا] عندما قال: إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما، عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة

(*) ابن طفيل قضايا ومواقف - المرجع المذكور - ص ٥١ و ٥٢. (المترجم)

كأنها بروق تومض له ثم تخمد عنـه ... ثم إنه تكثر عليـه هذه الغـواشى إذا أمعن فى الارتياض، (بالإضافة) إلى ما وصفه من تدرج المراتب وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق ، وحينئذ تدر عليه اللذات العلى، ويفرح بنفسه لما بها من آثار الحق ويكون له فى هذه المرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردد ... ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة ... وهناك يحق الوصول ."(*) وبهذه المعلومات التى يصفها ابن سينا يريد أن يقول أن هذه الومضات مثل الحدس، وأنها لا تشبه المشاعر الناتجة عن عملية الإدراك التأملى التى تحدث عن عمليات القياس التى تتكون من مقدمات ونتائج.

ويكفى أن نقارن هذا النص مع النص الأصلى لابن سينا[٢] لنكتشف أن ابن طفيل قد عمم ووسع المعنى الخاص بنص ابن سينا.

(و) عنوان كتاب ابن طفيل وأسماء شخصياته :

لقد صرح ابن طفيل أنه قد أخذ عنوان كتابه وأسماء شخصياته من ابن سينا، والحقيقة أن كتاب ابن طفيل وكتب ابن سينا لا يتفقان فى أى شىء إلا فى هذا وفى بدايات كلتا الرسالتين عن حى بن يقظان:

حيث يقول ابن سينا :" إن إصراركم، يا إخوانى، فى أن أضع لكم شرحًا لتاريخ حى بن يقظان يزيد خجلى عندما أرفض ذلك الطلب". فى حين يقول ابن طفيل :" سألت أيها الاخ الكريم[VIII] الصفى الحميم - منحك الله البقاء الأبدى، وأسعدك السعد السرمدى - أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية"(**).

(*) إلى هنا انتهى نص ابن طفيل وباقى الاستشهاد من ترجمتنا - انظر ابن طفيل ، قضايا ومواقف - المرجع المذكور ص ٤٣.(المترجم)

(**) الشفاء - تحقيق قنواتي - القاهرة ١٩٥٢ ص ٩ - ١٠.(المترجم)

وتنطلق حكاية قصة ابن طفيل من افتراضين: التوالد التلقائى للجنين من ناحية، ومن ناحية أخرى، الحكاية السكندرية القديمة للابن الذى وضعته الأميرة وتُرك فى الماء داخل سلة صغيرة، والتى من المحتمل أن تكون ذات أصل عراقى، حيث أن هذا ما يحكى عن سا - كا - رينو (سارجون) ملك أغادى. أما من الحكاية السكندرية - أيضا ذات الأصل المصرى والتى تدور حول الأخوين أبسال وسلمان - فيأخذ الأسماء فقط، ويجعل كلًّا منهما ملكًا لجزيرة مختلفة وليسا أخوين. وربما تمثل هذه الحكاية مصدرا محتملا لحكاية يوسف وزوجه بوتيفار Putifar. ويظهر تأثير ابن سينا فى نظريات الكتاب، أما عناصر النقد الاجتماعى التى تم إضافتها ، فمصدرها - بكل تأكيد - هو ابن باجة .(*)

وباختصار، فإن ابن سينا الذى يقدمه ابن طفيل هو نتيجة لتفسير نورانى لفكره وقد تم مزجه مع نقد اجتماعى.

٣- ابن طفيل والفكر الأندلسي :

إن أحد الموضوعات التى عالجها ابن طفيل هو اتصال الإنسان مع قوة علوية . ولما كان ابن طفيل قد اختار فكر ابن سينا كأعلى نوع من المعرفة وأنسبها وحكم على فكر الغزالى بأنه مجازى ويخص المبتدئين، فمعنى هذا أن ابن طفيل كان يرى أنه للقفز من عالم إلى آخر من الضرورى أن يقوم الإنسان بعملية تأمل واتصال بالعالم المعقول. والشىء الجديد الذى قدمه فكر ابن طفيل يتمثل فى البنية التى أعطاها لرسالته "حى بن يقظان"،[٣] وهو كتاب وصفه مييننديث بلايو بقوله :

(*) لم يقدم المؤلف ما يؤكد هذا الحكم المؤكد ، وبخاصة أن ابن باجة كان يتكلم عن المتوحد أكثر من الحديث عن المجتمع والنقد الاجتماعى . د. مدكور.

"إن هذا الكتاب يمثل نموذجا عظيما ورائعا للدرجة السامية التى وصلت إليها الفلسفة بين العرب الأندلسيين ... ولا يوجد فى ذلك الأدب كتاب أكثر أصالة ولا أغرب ولا أجمل ولا أطرف منه. بل وأكثر من هذا: إن مفاهيم العبقرية الإنسانية التى لها قيمة تتسم بالعمق والإيجاز التى تتجاوز هذه الحالة تعتبر قليلة .. وإن من الصعب التفوق أو تجاوز الشجاعة التى أبداها مبدع كتاب " المتعلم الذاتى " فى فكره وفى تفكيره التأملى ".

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ابن طفيل كان على معرفة عميقة بالدور الفلسفى (الذى قام به)، حيث يقول:

"ولا تظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس، وأبى نصر، وفى كتاب الشفاء تفى بهذا الغرض الذى أردته، ولا أن احداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة - قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها - قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغا رفيعا، ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشىء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ...."(*).

ويبدو أن الجيل الثانى الذى درس المنطق هو الذى يجب أن يكون ضمنه كل من ابن حزم وابن السيد وأبى صلت وذلك من خلال ذكر أبى وليد الوقاشى: (١٠١٧/٤٠٨ - ١٠٩٥/٤٨٨)، والذى يُعتبر ممثلًا لذلك الجيل . وبعد أنْ يقيم ابن طفيل بهذا الشكل مرحلة بدء الفلسفة الأندلسية يضيف:

" ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا، وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهنا، ولا أصح نظرا، ولا أصدق رؤية من أبى بكر بن الصائغ، غير أنه

(*) ابن طفيل ، قضايا ومواقف - المرجع السابق ص ٥٧ - ٥٨ (المترجم)

شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هى غير كاملة ومخرومة من أواخرها، ككتابه فى النفس، وتدبير المتوحد، وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة، ورسائل مختلسة، وقد صرح هو نفسه بذلك ...فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه."(*)

إن التأكيد الأخير لابن طفيل ينفى - بشكل قاطع - الاعتقاد السائد بأن ابن باجة كان أستاذا وشيخا مباشراً له .

ومع ذلك؛ فإن قراءة "رسالة حى بن يقظان" تدل على المعرفة العميقة التى كانت لدى ابن طفيل بفكر ابن باجة، وعن طبيعة مؤلفاته، وتأثير فكر ابن باجة فى مجهوده الشخصى، وبشكل خاص ومحدد فى نظرية الوجد الفكرى (القلبى). واللوم الوحيد الذى يوجهه لابن باجه هو محاولته نشر تلك المعرفة السامية:

" لقد قلل أبو بكر من شأن هذه اللذة [الخاصة بالاتصال الاتحادى] حيث عرضها ونشرها على العامة، حيث نسب إليهم حيازة الملَكة التخيلية ووعدهم بأن يكتشفوا - بشكل واضح ومحدد - كيفية حدوث حالة أولئك السعداء .... لكن صاحبنا لم يستطع أن يفعل شيئًا من الذى قاله، ولا أن يوفى بما وعد به. على الرغم من أنه يبدو أن ما عاق محاولته هو قلة الوقت ، وقد أشار هو إلى ذلك، ومشاغله خلال إقامته فى وهران. وربما يكون قد أخذ فى اعتباره [بالإضافة إلى ذلك] أنه لو كان قد وصف تلك الحالة ربما سيجد نفسه مجبراً أن يقول أشياء تنغص عليه حياته [بشكل غير مباشر]، وسوف تحكم بالفشل على كل الجهود التى قام بها ليجمع ثروات ضخمة ويكنزها والأمور الأخرى التى قام بها ليتحقق له ذلك."

(*) المرجع السابق ص ٥٧ - ٥٨. (المترجم).

٤- التوافق بين العقل والإيمان:

(أ) سبب استخدام الأسطورة:

إن القضية الرئيسية التى تعالجها مؤلفات ابن طفيل هى ذاتها نية كتابه: حى ابن يقظان وهدفه. ويؤكد المؤرخ عبد الواحد المراكشى أن "هدف هذه الرسالة هو عرض أصول النوع الإنسانى وشرحها من وجهة نظر الفلاسفة" ؛ ومما لا شك فيه أن هذا الرأى يُعتبر مبتسرا جدا ، ليس لأن المراكشى يجهل المحتوى الدقيق للكتاب، وإنما بسبب نقص معارفه الفلسفية التى تجعله يهتم بافتراض التوالد التلقائى والفجائى للإنسان من الطين (الصلصال) - إن الإنسان قد ولد بشكل تلقائى ومباشر من الصلصال أو الفخار. وقد افترض كل من بوكوك Pococke، وهو المترجم الغربى الأول لابن طفيل، والمؤرخ مونك Munk، أن نية ابن طفيل كانت تقديم أدلة على أن العقل الإنسانى يمكنه أن يعمل - يتطور- بشكل مستقل عن تأثيرات الوسط الاجتماعى. أما المؤرخ بروكير Brucker فقد جمع بين رأى المراكشى ورأى بوكوك. وفى النهاية ، فقد تبنى جوتييه افتراض أن هدف ابن طفيل هو حل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والإيمان. ولقد أصبح هذا الرأى عامًا وأعتقد أنه الأكثر صوابًا. وهذه القضية ظهرت فى مؤلفات الفارابى وابن سينا والغزالى وابن حزم وابن السيد، وغيرهم بصورة أو بأخرى. لكن الجديد فى هذه القضية هو السبب الذى جعل ابن طفيل يعالجها فى شكل قصصى.

إن السببين الأوليين للجوء ابن طفيل لاستخدام الأسطورة هما: الحاجة الداخلية - الجوهرية - للموضوع حيث لا يجدى معه العرض الجدلى البسيط، وكذلك الأمور الخاصة بفوائد التعايش الاجتماعى، لأن المجتمع رأى الفلسفة دائما بعين الغضب والسخط. والحركة الإصلاحية التى قام بها ابن تومرت[٤] وانتصار الموحدين، وإن كانت تعنى فى المجال السياسى والدينى موقفًا مغلقا ومتسلطا لأعلى درجة، فقد كانت بالنسبة للأقلية المثقفة تمثل قدرا أكبر من التسامح الدينى فى الأندلس. وهكذا

فقد اتخذ السلاطين الموحدون قضاة ووزراء وأطباء من بين أناس مثقفين أمثال: ابن زهر وابن طفيل وابن رشد، والذين كان من السهل الشك فيهم من قِبَل الفقهاء والعامة المتعصبين. ومع ذلك، فإن هذا التسامح من قبل السلاطين الموحدين مع الأقلية المثقفة كان يجبر ابن طفيل على نوع من الحكمة والحذر النسبى حتى لا يعرض هذا الموقف المتسامح للذين يجمونه للخطر. والسبب الثالث، أن ابن طفيل كان لديه نماذج من الكتابات الرمزية لابن سينا مثل "رسالة الطير"، وحكاية " سلمان وأبسال"، و "حى بن يقظان". وفى النهاية، ربما كان ما يزال لدى ابن طفيل رغبة فى أن يحافظ على أعلى درجات المعرفة خفية عن أعين عامة الناس غير المؤهلين لهذا النوع من المعرفة الراقية. ولهذا كتب قائلاً:

" ولم يخل مع ذلك مما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق، وسر لطيف، ينتهك سريعا لمن هو أهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه. فلم أفعل ذلك إلا أننى تسنمت شواهق يزل الطرف عن مرآها وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق."(*)

(ب) معنى موقف ابن طفيل بالنسبة لحكم الموحدين:

ومع ذلك، فهناك شىء أكثر من هذا: إنه ابتدأ من اللحظة التى جعل فيها ابن طفيل حى بن يقظان يلتقى بابسال فإن ما يبحث عنه هو شىء آخر. إن الفلسفة هى النتيجة للمجهود المنظم والمتتالى للعقل الإنسانى. فمثلاً، حى بن يقظان، وهو الشخصية الرئيسية والمحورية للكتاب والممثل للطريق الفلسفى، يولد ويكبر وحيدا فى وسط الطبيعة معزولًا عن أى اتصال واحتكاك مع أى إنسان آخر، ومنفصلًا عن أى

(*) ابن طفيل، حيى ابن يقظان ص ٤٩. (المترجم) .

نوع من المجتمع، وبدون أن يعتمد ويستند على أى تراث أو أستاذية أو مشيخة . إن أساتذته هم العقل والخبرة والاستدلال والاستنتاج والتأمل والتفكير وقد استخدمهم - فى نفس الوقت - كوسائل لاختراع الفنون (المهن) - وفى وضع أسس العلم والارتقاء إلى قمم [المعارف] الميتافيزيقية، وللوصول إلى حياة أخلاقية وأن يتوج وجوده بالشعور بحالة غيبوبة الوجد الفكرى وشروده. وكل هذه الأمور، التى وصل إليها حى بن يقظان بوسائله الخاصة فقط هى نفسها الحقائق التى يقدمها الدين بواسطة الوحى، نجد فيها نوعين من الحياة يرمز إليهما سلمان وأبسال: الدين الشكلى الخارجى، النوع الأول وهو الحريص والمخلص للشعائر والتراث (الأثر)، والنوع الثانى وهو تدين القلب وهو الداخلى والمخلص للروح التى تولد منها .

وعندما يلتقى حى بن يقظان وأبسال ويقارنان بين معارفهما ، يلاحظان أنه يوجد بينهما توافق كامل ومثالى، على الرغم من وصولهما إلى الحقيقة بطرق مختلفة. وعندما يحاولان إبلاغ تلك الحقائق لسلمان ورعاياه، الذين يتبعون الدين الشكلى والخارجى التقليدى القائم على التقليد فإنهما يفشلان فى محاولتهما، ويقتنع حى بن يقظان بعدم جدوى تلك المحاولة وأنه من المناسب من الناحية العملية أن يستمرا فى محافظتهما على الدين بالشكل المعتاد والعام.

إن الهدف الأساسى لابن طفيل هو أن يبين أن الإنسان، من خلال الوسائل الطبيعية البسيطة وباستخدام عقله وتجربته فقط، يمكن أن يصل إلى الحقيقة. وإذن: فما هى فائدة الدين؟ ولتجنب طرح هذا السؤال يلجأ ابن طفيل إلى رمزية سلمان وأبسال اللذين يقدمان حلًا توفيقيًا، وتفسيرًا كافيًا لفائدة الشكل الذى يمارس به العامة الدين - أى الدين الشعبى. بالإضافة إلى ذلك، وهذا هو الأمر الأكثر أهمية، فإن ذلك المفهوم (للدين) يبدو مشابها - بشكل كبير جدا - للسياسة الدينية للموحدين. حيث كان مؤسس هذه الحركة الإصلاحية - ابن تومرت - يتفق مع ابن حزم فى التطبيق الحرفى للإسلام: فالمؤمن يجب أن يسير وفق الوحى بدون الاعتماد على مدارس عقيدية أو مذاهب فقهية تحاول شرح وتفسير معنى الوحى، وأن على المؤمن ألا

يحس بمخاوف طفولية، حتى فى حالة ارتكابه المعصية ، ما دام قد فعل ذلك بنية طيبة. ولهذا فقد طارد الموحدون المذاهب الفقهية والجماعات العقدية التى كانت تنغص على المؤمن حَسَن النية حياته واضطهدوها ، وعلى العكس، فيمكن للمؤمن المثقف أن يكرس حياته للفلسفة، بشرط ألا تؤدى آراؤها إلى زعزعة الطمأنينة - الثقة الدينية - لدى العامة.

(ج) الفلسفة والدين:

إن قصة سلمان وأبسال، كما يحكيها ابن طفيل، تبرر هذا التفسير. ففى جزيرة قريبة من التى كان يسكن فيها حى بن يقظان كان الناس يمارسون الدين الذى بشر به ودعا إليه نبى موحى إليه من قبل الله "والذى كان يعبر عن كل الأشياء الحقيقية من خلال المجاز الذى كان يقدم صوراً لتلك الأشياء الحقيقية، وبهذه الطريقة يثبت معناها فى الروح الإنسانية كما يحدث عادة فى اللغة المستخدمة مع العامة ". وكان سلمان وأبسال يمارسان هذا الدين ويحافظان عليه بكل دقة، ولكن بينما كان أبسال "يؤيد التفسير المجازى، فإن سلمان، كان على العكس، يفضل المعنى الحرفى". لقد كان أبسال يفضل حياة العزلة والزهد، حيث كان يأمل فى الوصول بهذه الطريقة إلى المعنى الصحيح للحقيقة، وعلى العكس، فسلمان كانت تعجبه الحياة المدنية ويكتفى بممارسة شعائر الدين.

وقرر أبسال فى رحلة بحثه عن العزلة أن يترك جزيرته ويرحل إلى جزيرة أخرى كان يعيش فيها حى بن يقظان حيث استطاع من خلال الخلوة والوحدة أن يصل إلى حالة الاتصال - الوصل - الحدسى. وفى يوم ما انتهى بهما الأمر إلى أن يتقابلا، وبعد تجاوز حالة الشك المتوقعة التى حدثت فى البداية بينهما، قدم أبسال ألواناً من الأطعمة لحى بن يقظان وعلمه كيف يتكلم. وعندما استطاعا الحديث وتبادلا الأفكار والخبرات فيما بينهما تبين لأبسال أن:

"لم يشك اسال[*]أبسال) فى أن جميع الأشياء، التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان، فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولى الألباب . عند ذلك نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، فالتزم خدمته، والاقتداء به بإشارته، فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية ."[**]

يوجد، بالتالى، توافق بين الفلسفة والتدين الداخلى. فحى بن يقظان لاحظ أنه لا يوجد شىء فى دين أبسال "يتناقض مع ذلك الذى كان قد رآه فى حالة وجده السامية" . وهكذا عرف أن مؤلف هذه الأشياء الموحى بها ورسوله كان صادقا فى أحاديثه، ومحقا فى كلماته ونبيًا من عند الله، ومن ثم اعتقد فى نبوته وأعلن إيمانه وقبوله لبعثته الإلهية. لكن ابن طفيل يضيف:

" إلا أنه بقى فى نفس أسال أمران كان يتعجب منهما، ولا يدرى وجه الحكمة فيهما : أحدهما – لماذا ضرب هذا الرسول الأمثال للناس فى أكثر ما وضعه من أمر العالم الإلهى ، والأمر الآخر – لم اقتصر على هذه الفرائض، ووظائف العبادات، وأباح اقتناء الاموال ؟ ، وكان رأيه هو ألا يتناول أحد شيئا إلا ما يقيم به الرمق، وأما الاموال فلم تكن لها عنده معنى : ويقول إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل واستغنوا عن هذا كله."[***]

(*) هذا هو الاسم الوارد فى هى النسخة من ؛ى بن يقظان ، على الرغم من المشهور هو أبسال. (المترجم).

(**) ابن طفيل، حى بن يقظان ص ٤٦ . (المترجم).

(***) المصدر السابق ص ٤٧ . (المترجم).

ومن ثم، فلا يوجد توافق مع الدين الشكلى والخارجي والتقليدى ولا مع أشكاله الرمزية، وبصورة أقل مع تسامحه مع الوضع الاجتماعى [الذى كان] قائماً.

(د) القيمة العملية للتدين الشعبي:

إن الرضا والقناعة والاطمئنان الناتجة عن الدين التقليدى جعلت حى بن يقظان يقرر أن يقوم بمغامرة تبشيرية فى الجزيرة التى كان يقيم فيها أبسال، وذلك على الرغم من أن أبسال كان قد حذره من جوانب الضعف الإنسانية. وقد انتهز الاثنان فرصة وجود مركب قد رست بالقرب من الجزيرة وانتقلا به إلى الجزيرة الأخرى التى كان يحكمها سلمان، وقد بدءا فى تعليم مجموعة مختارة ومنتقاة. لقد كانت النتيجة مفجعة ، ففى البداية، ابتعدوا عن حى بن يقظان، وبعد ذلك أصابهم الرعب من آرائه، وانتهى بهم الأمر إلى كراهيته. وهكذا عرف حى بن يقظان وتأكد أن البشر يجعلون من شهواتهم آلهة لهم، ويعيشون وقد أسلموا أنفسهم لكل لون من ألوان التفاهات، وأن هدفهم الحقيقى هو جمع الثروات؛ ولهذا فإن " حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا، لا يستقيم له معاشه، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص به "(*). وبهذا الشكل فمن الصعب جداً أن يبلغوا السعادة، لأنه حتى الشعائر الدينية نفسها التى يمارسونها، فإنهم يفعلونها فقط لكى يتكبروا أو يختالوا أو يتفاخروا أو يحموا أنفسهم.

وهكذا، فهم حى بن يقظان السبب المنطقى للدين التقليدى ونصح أكثر من اختارهم بأن: " أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع، والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات، والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور."(**).

(*) المصدر السابق ص ٤٦ . المترجم.

(**) المصدر السابق ٤٩ . المترجم.

ومن ثم، فإن عملية التوفيق بين الفلسفة والدين التقليدى تحدث فقط فى المجال العملى فقط، أما فى مجال المعرفة فإن الفلسفة تتفق مع التدين الداخلى. وعند ملاحظة هذا الفرق، انسحب حى بن يقظان بكل كبرياء إلى جزيرته وهو يشعر بنوع من التعاطف مع الأفراد الآخرين عندما رأى فيهم أشخاصا أقل منه، لا يستطيعون التطلع إلى الاتصال الحدسى مع الله، والارتفاع إلى المناطق الأكثر سمواً من الحقيقة الخالصة. إن التدين الداخلى فقط ، المتمثل فى أبسال، هو الذى من الممكن أن يكون له موضع فى مملكة المعرفة.

٥- المعارف العلمية لابن طفيل

(أ) أهمية معارفه البيولوجية:

إن أفضل طريق للتعرف على التكوين العلمى لابن طفيل هو تحليل افتراض الأصل التلقائى لحى بن يقظان. ولقد لجأ ابن طفيل ليفسر مولد تلك الشخصية إلى افتراضين: الأول هو الحكاية السكندرية القديمة للأميرة، والتى كانت قد حملت بابنها ثمرة لزواج سرى، فوضعته فى صندوق(*) وألقت به فى البحر خوفا من أن تظهر حقيقة أمرها. أما الافتراض الثانى والخاص بالتوالد التلقائى، ويمكننا أن نفترض - من خلال التفاصيل التى يقدمها - أن هذا الافتراض كان هو المفضل لابن طفيل، وكان لديه القاعدة العلمية الكافية لكى يحقق هدفه بسبب مهنته بوصفه طبيبًا ولأنه كتب العديد من الكتب الطبية والفلكية. وإذا أضيف إلى ذلك شهادة تلميذه أبى إسحاق

(*) لعل القصة تذكر - على نحو أخر - بقصة موسى عليه السلام ، الذى ألقته أمه وليدا فى اليم ، بأمر من الله تعالى . وهى من القصص الدينى المشهور لدى أصحاب الأديان الإلهية ، ولعل التفسير بها أقرب من القصة السكندرية .د.مدكور.

البطروجى، والذى صرح بأنه أخذ من ابن طفيل الأفكار الأساسية لكى يرفض الأفكار الفلكية الخاصة بالأفلاك التدويرية والأفلاك غير المركزية، وكذلك التكوين العلمى الراسخ لتلميذه أيضًا ابن رشد، فلا يجب أن نستغرب أن يكون هذا الكتاب مليئا بملاحظات فلكية، وفيزيائية وبيولوجية، والتى لا يمكن أن نحللها هنا بالتفصيل باستثناء الملاحظات الأخيرة.

(ب) أصل الجنين ونموه :

إن ابن طفيل يقبل عملية التوالد الذاتى ، وذلك انطلاقا من الحمأة المتخمرة بسبب الحرارة والرطوبة. إن عجينة من الحمأة كانت تحتوى فى مركزها على شىء ما مكون من مادة أكثر دقة وتجانسًا.

" فتمخضت تلك الطينة، وحدث بها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها: وحدث فى الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جدا، منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلئة بجسم لطيف هوائى فى غاية الاعتدال من اللائق به، فتعلق به عند ذلك الروح ... وتشبث به تشبثا يعسر انفصاله عنه عند الحس والعقل .... وتكون بإزاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات بينهما حجب لطيفة، ومسالك نافذة وامتلأت بمثل ذلك الهوائى الذى امتلأت منه القرارة الأولى، إلا أنه ألطف منه... وتكون بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية، نفاخة ثالثة مملوءة جسما هوائيا إلا أنه أغلظ من الأولين ... [والقرارة الأولى] لما تعلق به الروح واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبرى، وتشكل أيضًا الجسم الغليظ المحدق به على شكله، وتكون لحما صلبا وصار عليه غلاف صفيق يحفظه، وسمى العضو كله قلبا، واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شىء يمده ويغذوه، ويخلف ما تحلل منه على الدوام، وإلا لم يطل بقاؤه، واحتاج أيضًا إلى تحسس بما يلائمه فيجذبه وبما يخالفه فيدفعه. وكان المتكفل بالحس هو الدماغ، والمتكفل بالغذاء

هو الكبد، واحتاج كل واحد من هذين إليه فى أن يمدها بحرارته .... فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك، وطرق بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو اليه الضرورة فكانت الشرايين والعروق."(*)

وابتداءً من هذا الكائن الأصلى- المبدئى- البسيط - نشأ باقى الجسم، وعندما انتهى تطوره انفتحت الأغشية التى تحميه وخرج للعالم.

(ج) المعارف التشريحية والفسيولوجية :

ويبدو أن ابن طفيل قد مارس عملية تحنيط الحيوانات، وعلى الأقل يستنتج هذا من الطريقة التى يستخدمها حى فى تشريح الغزالة التى أرضعته وفى تشريح القلب وقد أحاط به غلافه وهو متماسك بشكل قوى بالعضلات والشرايين الكبيرة. وأيضًا يعرف ابن طفيل أن الجزء الأيمن من القلب يكون فى جثة (الميت) مليئًا بالدم المتخثر؛ بينما يكون الجزء الأيسر فارغًا. وعلى العكس يبدو مشكوكا فيه أن يكون ابن طفيل قد مارس بنفسه عملية تشريح الحيوانات، حيث يؤكد أنه فى الكائنات الحية يكون الجزء الأيسر من القلب " مليئًا بغاز مشابه للبخار ، كما لو كان سحابة شديدة البياض، على درجة عالية جدًا من الحرارة لدرجة أنها كادت أن تحرق إصبع حى؛ وهذا يعنى أن ملاحظة ابن طفيل كانت عابرة فقط ومتعجلة حيث حوّل عملية فوران الدم بسبب تدفق الدم الخارج من قلب قد جرح حديثا إلى سحابة بيضاء، ودرجة الحرارة ٣٧ أو ٤٠ - إلى درجة قادرة على أن تحرق الأصابع. أما ما يعرفه ابن طفيل فعلا - بشكل صحيح - فهو أن الوظائف العضوية يتم التحكم فيها: بواسطة مسالك " تسمى عصبا، ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو. وهذه الأعصاب

(*) المصدر السابق الصفحات من ٤ إلى ٩ . المترجم.

إنما تستمد الروح من بطون الدماغ (الذى) يستمد الروح من القلب، والدماغ فيه أرواح كثيرة لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة ."(*)

وبالإضافة إلى هذه المعارف العلمية، فإن الانطباعات التى حصل عليها ابن طفيل من خلال الملاحظة المباشرة للطبيعة تعتبر أكثر منها تشويقا . فمثلاً: شرح السهولة التى تعلم بها حى بن يقظان كيفية تقليد صيحات الغزالة التى أرضعته عندما كان طفلا ، وبخاصة الصيحات التى تعلن بها اقتراب الخطر، كما تعلم غناء العصافير، ولغة الحيوانات التى تجيد التفاهم فيما بينها والتعبير عن الخوف والسعادة ... إلخ. وملاحظة توجه بعض النباتات نحو الشمس.... إلخ.

٦- درجات المعرفة :

(أ) المعارف العملية :

شرح ابن طفيل النظرية الكلاسيكية الخاصة بدرجات المعرفة وعملية التجريد وذلك من خلال بعض الأمثلة. فحى بن يقظان بدأ بأن كانت له تصورات بسيطة للواقع أيقظت أشياء كحب الاستطلاع لديه، وفيما بعد أشياء مقبولة أو مرفوضة. بعد ذلك ، يبدأ فى الجمع بين هذه المتماثلات، ويضع عمليات مقارنة بين بعض الكائنات والبعض الآخر، حيث يؤكد ابن طفيل على فضول الطفل نحو التعرف على الأعضاء الجنسية عندما يشير إلى أن حى بن يقظان:

" كان ينظر أيضًا إلى مخارج الفضول من سائر الحيوانات، فيراها مستورة: أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت ايضا أخفى قضبانا منه. فكان ذلك ما يكربه ويسوءه." (**)

(*) المصدر السابق ص ١٣. (المترجم) .

(**) المصدر السابق ص٧. (المترجم) .

وعندما كان عمره نحو ست سنوات، بدأ حى بن يقظان يطبق عملية التفكير الخاصة بالدرجة الأولى من المعرفة، حيث اكتشف كيفية صنع الملابس من الأوراق والريش والجلود، وصنع آلات حادة ودافعة وقاطعة، ثم وصل به الأمر إلى التفكير فى مشكلة الحياة. بعد ذلك اكتشف النار، ولاحظ أن اللحوم المحروقة جزئيًا بالنار تكون ألذ طعما . وتعلم تجهيز – تتبيل – وطبخ الأغذية، حيث انتقل بعد ذلك إلى النوع الثانى من المعرفة. فمثلا، عندما كان لدى حى بن يقظان نحو عشرين عامًا كان يمارس القنص والصيد (بنوعيه البحرى والبرى) ، وينسج ألمنسوجات ويصنع ثيابه وأحذيته ، وأنشأ حظيرة واستأنس بعض الحيوانات.

(ب) الدرجة الأولى من التجريد:

عندما تمكن حى بن يقظان من تلك المعارف فإنه طرح وناقش مشكلة الحياة وقام بعمليات تحنيط وتشريح للحيوانات قادته إلى أن يستنتج وجود مبدأ حيوى ترتبط به الحياة. عندئذ انتقل إلى درجة التجريد الخاصة بالفيزياء حيث حلل صفات الكائنات الطبيعية واستنتج وحدة كل واحد من الأنوا ع الثلاثة: المعدنى والنباتى والحيوانى. وقد اتفقت الأنوا ع الحيوانية والنباتية فى وظائف التوالد والنمو والتغذية. والعالم العضوى وغير العضوى اتفقا فى كونهما ذوى أجسام، إذن فهذا هو النوع الذى يشمل كلا العالمين. وهكذا، تعلم حى بن يقظان مبادئ فيزياء المشائين العربية بمجهوده الخاص فقط. ولكن عندما قام بتحليل هذه المعارف اضطر للجوء إلى النوع الثانى من التجريد لكى يقوم بالعمليات الرياضية التجريدية، ومع ذلك فإن ابن طفيل لا يقدم أى إشارة محددة إلى عملية فهم الرياضيات ويقفز مباشرة إلى الميتافيزيقا.

(ج) المعرفة الميتافيزيقية:

وقبل أن يبلغ حى بن يقظان سن الخامسة والثلاثين كان قد وصل إلى الدرجة الثالثة من التجريد حيث وضع منهاجا ميتافيزيقيًا كان، كما يمكن أن يفترض، هو الخاص بالمشائين العرب. وهكذا اكتشف تكون كل الأشياء من مادة وصورة، والطابع الحادث لكل الأجسام الطبيعية، وبنية الكون من أفلاك ودوائر مركزية. وهذا أجبره على طرح ومناقشة مشكلة أصل الكون، حيث انطلق من الملاحظة الطبيعية التى تعلمنا أن بعض الأشياء تصدر عن الأخرى، ومن ثم، فإذا كان الكون محدثا فإنه من المنطقى التفكير فى وجوب وجود علة منتجة أو محدثة. وبهذه الطريقة وصل إلى فكرة إله غير متجسد، سببًا للوجود وللتحولات فى كل الأشياء. ولما كان الوصول إلى هذه المعرفة يتم من خلال فكرة وليس من خلال الحواس، فإن النفس الخاصة بنا - التى تصل إلى هذه الفكرة - يجب أن تكون غير قابلة للفساد، وأن تكون روحانية، ولا يمكن أن تختفى عندما يدمر الجسد، ويجب أن يكون لها مصير بعد الموت. ومنذ اللحظة التى وصل فيها حى بن يقظان إلى هذه المعلومات فإنه أحس بالحاجة إلى رسم قواعد للسلوك تنظم وجوده، حيث قصر حياته النباتية - حياته الغذائية - على ما هو ضرورى للبقاء وحاول أن يفعل الخير للآخرين واجتهد فى تقليد الكائنات ذات الطبقة المساوية للنفس الإنسانية بالقدر المستطاع.

٧ - نظرية النفس - رأي ابن طفيل حول النفس:

(أ) النفس بوصفها مبدأ حيوياً:

اجتهد ابن طفيل فى أن يثبت أنه يمكن الوصول إلى إثبات وجود مبدأ حيوى ومستقل عن الجسم من خلال التجربة الطبيعية. وعندما واجه حى بن يقظان قضية موت الغزالة التى كانت قد أرضعته فإنه قد اندهش، وبحث عن الجرح العضوى

الممكن. ويمكن أن يستنتج من خلال حكاية ابن طفيل أن الغزالة قد ماتت بسبب الشيخوخة، حيث لم يستطع حى بن يقظان أن يجد سبباً - علة - وظيفية أو عضوية، ووصل إلى نتيجة مفادها أنه يجب ان يوجد في القلب تيار غير متجسد - مادى- هو سبب الحرارة الحيوية. بعد ذلك كرر عملية بحثه فى حيوانات حية ووصل إلى نتيجة أن ذلك التيار، والذى هو سبب حياة الحيوانات، يجب أن يكون شيئًا مختلفا عن الجسم، ويجب أن يكون له بنية تشبه النار. ويجب أن ينسب إلى هذا التيار وحدة الكائن الحى، على الرغم من تعدد وظائفه:

" كذلك، ذلك الروح الحيوانى واحد، وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصارا، وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمعا، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شما، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقا، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمسا، وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء، ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه. ولا يتم لشىء من هذه فعل إلا بما يصل إليه من ذلك الروح، على الطريق التى تسمى عصبا." (*)

(ب) أنواع النفس:

إن مستوى عمل النفس ونشاطها يعتمد على درجة إعداد المادة، فالأجسام غير العضوية - أى الجماد - ليس بها أى روح. أما النباتات فتتلقى أقل كمية ممكنة من الروح، أما الحيوانات فتتلقى درجة - مستوى - أعلى من ذلك. ومستوى عمل النفس فى صورته السفلى- الدنيا البسيطة - يختص بوظائف التغذية والحركة:

(*) المصدر السابق ص ١٣ . المترجم .

"والتغذى: هو أن يخلف المتغذى بدل ما تحلل منه، بأن يحيل إلى ما التشبهُ بجوهره مادةً قريبة منه، يجتذبها إلى نفسه. والنمو: هو الحركة فى كل الاقطار الثلاثة على نسبة محفوظة فى الطول والعرض والعمق. فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما وهى المعبر عنها بالنفس النباتية." (*)

والحيوانات لها عملية ثانية خاصة بالنفس وهى التى من خلالها تصدر الإحساسات والإدراكات والحركة الإرادية. وهذه النفس الحيوانية تقوم بالوظائف الإحساسية والتى تشمل الإحساسات الخاصة بالحواس الخمس:

" وذلك أن السمع لا يدرك إلا المسموعات، وهى ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام، والبصر إنما يدرك الألوان، والشم يدرك الروائح، والذوق يدرك الطعوم، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملاسة. كذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئا إلا أن يكون له طول وعرض وعمق. وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام وليس لهذه الحواس إدراك سواها، وذلك لأنها قوى شائعة فى الأجسام ومنقسمة بانقسامها."(**)

والنفس الإنسانية ليست فقط غير مجسدة – لا تتمثل فى شكل جسد أو جسم – وإنما هى خالية ومجرّدة من الأعراض الخاصة بالأجساد ، فهى لا تفسد وهى غير معرضة للموت وأزلية. ومع ذلك، فإن ابن طفيل لا يوضح لنا إذا كان لهذه النفس وجود قبل اتحادها مع الجسم وإذا كانت غير معرضة للموت بشكل مطلق، حيث يؤكد أن الكائنات التى لم تعرف الله فى حياتها الأرضية لن تعانى أو تفقد الروح، حيث أن " هذا يمثل حالة الحيوانات غير العقلية سواء أكان لها شكل إنسانى أم لا." ولما كان من

(*) المصدر السابق ص ١٨ . المترجم.

(**) المصدر السابق ص ٢٧ . المترجم .

المستبعد جداً أن يقصد ابن طفيل القرود الشبيهة بالانسان أو كائنات أسطورية، فإنه يجب أن يفترض أنه يقصد أولئك الأفراد الذين لا يستعملون الوظائف السامية للنفس. إن النفس الخاصة بنا لن تصل إلى درجتها العقلانية الحقيقية إلا إذا تصرفت كما لو كانت عقلاً بالقوة قادراً على استقبال الصور، ويتحول إلى عقل بالفعل ويتصل بالعقل الفعال. ويستنتج من نصوص ابن طفيل أنه لكى نصل إلى الرؤية الحدسية لله فمن الضرورى الموت "فى حالة التأمل والوصل الحدسى الحالى"، وفى حالة فقد حالة الاتصال بعد الوصول إليها فإن الإنسان يموت بدون أن يسترد تلك الحالة، وسوف يحتاج لوقت طويل من التطهير، من خلال - معاناة آلام - الرغبة فى الاتصال بالله التى لم يتم اشباعها، وذلك لتحقيق رؤية (الله). ولكن إذا كانت النفس لا تعرف عن الله أى شىء فإنها لن تتمتع ولن تعذب وسوف تختفى النفس مع الجسد.

٨- وجود الله وصفاته:

(أ) ليل وجود الله:

إن تطور حياة حى بن يقظان يجبر ابن طفيل على إثبات وجود الله من خلال أدلة ذات طابع مادى، شبيهة بالأدلة التقليدية الخاصة بتفسير أمر ما بعد وقوعه a posteriori . ويستنتج من خلال ملاحظة تغير الصور وتحول العناصر أن كل ما هو حادث يحتاج لمحدث والذى يظهر من خلال الآثار العامة والغامضة الخاصة بفكرة "خالق الصور". ولما كانت ماهيات الصور تتمثل فى القدرة على إحداث فعل، فإن الأفعال التى تحدث من خلال الأشياء " لا توجد فى الحقيقة - فعليا - فى نفس الأشياء وإنما تحدث فقط بسبب فاعل به تحدث الأفعال وله علاقة بها " . وهذا الفاعل لا يمكن أن ينتمى إلى العالم الحسى، نظراً لطابع الحدوث الذى تتميز به الأشياء الحسية التى تولد وتموت بشكل مستمر، ومن ثم يجب أن تكون محدثة. ولما كان بين العالم السماوى والسفلى الكثير من أوجه التشابه التى تكفى لاعتبار أنهما يشكلان

كونًا واحدًا، فإن الفاعل لا يمكن أن يكون أحد الأفلاك السماوية - الأجرام - وإنما هو شيء مختلف تمامًا عن العالم المتجسد وغير المتجسد. ووجود العالم نشأ عن استعداده او قابليته للحركة التى يعطيها له ذلك الفاعل، المختلف عن الكون، وغير المتجسد، والذى يتصرف كمحرك أول. وفى النهاية، فإنه يلاحَظ أنه يوجد فى كل الذوات دلائل على المعرفة والفن والتى فقط يمكن أن يكون قد تم وضعها من خلال خالق كامل.

(ب) الصفات الإلهية:

ويسير ابن طفيل على نفس الطريقة السابقة ليشير إلى الصفات الإلهية. عندما يصل حى بن يقظان إلى فكرة أن آثار المعرفة والفن - دلائل- أوجه - تصدر عن الله:

"(وفى كل مرة) لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه...من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضى منه كل العجب، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال. ثم تأمل فى جميع أصناف الحيوان .... فعلم أن الذى هو فى ذاته أعظم منها، وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه، ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف دونه . وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئا منها، ومنزها عنها، وكيف لا يكون بريئا منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم؟ وكيف يكون للعدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود المحض، الواجب الوجود بذاته، المعطى لكل ذى وجود وجوده، فلا وجود إلا هو، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو ..... وقد تبين له أنها (أى الصفات) على ضربين : إما صفة ثبوت : كالعلم والقدرة والحكمة، وإما صفة سلب : كتنزه عن الجسمانية وعن صفات الأجسام ولواحقها . وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزيه، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام

التى من جملتها الكثرة ، فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هى حقيقة ذاته ، وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائدا على ذاته بل ذاته هى علمه لذاته ."(*)

(ج) عملية الخلق وطريق الوصول إلى الوجود:

إن العملية التى يصل من خلالها حى بن يقظان إلى الله تجعل قضية الخلق محلولة بالنسبة له؛ وعلى العكس فإنه يترك فى الهواء - بدون معالجة - موضوع الطابع الأزلى أو المؤقت لعملية الخلق ، ويقتصر على القول بأن حى بن يقظان فكر فى هذه القضية منذ سنوات عديدة دون أن يصل فيها إلى رأى. بالإضافة إلى ذلك، فإن طريقة الاستدلال الخاصة بدراسة النتائج (بعد وقوع الامر) "*a posteriori*" التى سار عليها ابن طفيل هو شىء ظاهرى - شكلى - أكثر من كونه حقيقيا، حيث إنه يقول، بعد كل عمليات الإثبات والبرهنة التى تم شرحها حتى الآن، إن الله لا يمكن إدراكه بالحواس ولا يمكن تخيله:

" وتبين له أن الشىء الذى به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها، فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات، المعدة لمثل هذا الادراك ، فإنه إذا اطّرح البدن بالموت، فإما أن يكون قبل ذلك - فى مدة تصريفه للبدن - لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ولا سمع عنه ، إذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتالم لفقده." (**)

(*) المصدر السابق ص ٢٦ و ٣٦ بتصرف المترجم

(**) المصدر السابق ص ٢٨ - المترجم .

وهكذا، من الناحية الظاهرية يتم الوصول إلى الله من خلال مخلوقاته، ولكن فى العمق- يوجد طريق ميتافيزيقى خاص بالتزامن تقريبا. ويعتبر نص ابن طفيل فى هذا المجال حاسمًا : يتم الوصول إلى الله من خلال الذات الخاصة بالإنسان فقط وتتمثل فى شىء واحد، وهو العقل.

٩- الاتصال الحدسي مع الله:

(أ) طريق الاتصال :

إن كل فكر ابن طفيل يهدف إلى رسم الطريق الذى يقود إلى الرؤية الحدسية لله:

"لقد وصل إلى درجة أنه (اعتقد أنه) لا يجب البعد عنه ولو لحظة واحدة - كلمح بالبصر-، وذلك لأجل أنه لو فاجأه الموت فى تلك الحالة من الاتصال فإنه يبلغ سعادة لا يشوبها أى لون من الضنك."

وللوصول إلى الطريق الذى يؤدى إلى استمرار حالة الاتصال، يجعل ابن طفيل حى بن يقظان يقوم بعملية تعرف على العالم الأرضى والسماوى للوصول إلى نتيجة مفادها أن العالم السماوى فقط هو الذى يمكن أن يعرف الله بطريقة مباشرة، ولهذا يجب على الإنسان أن يتشبه بالأشياء الموجودة فى ذلك العالم. فالإنسان من حيث إنه حيوان فإنه ينتمى إلى عالم الكون والفساد، ومن حيث إنه ذات عاقلة ويملك نفسًا فإنه ينتمى للعالم غير القابل للفساد، وليس فى إمكانه الاستغناء عن أى جانب من الاثنين. ولهذا فإن قاعدة سلوك الإنسان يجب أن تبنى على نموذج ثلاثى الأبعاد:

١- التقليل من أمور الطعام والشراب والمعيشة والنوم والثياب إلى الحد الأدنى الذى يحفظ حياته.

٢- الاعتناء بالكائنات الأخرى سواء أكانت نباتات أو حيوانات أو ذاتا طبيعية غير عضوية، ويجب عليه أن يحافظ على نظافته الشخصية لكى يشبه النجوم فى

النظافة والجمال، وأن يقلد الحركات الكاملة - السليمة - للعالم السماوى من خلال التنزه والتمارين الرياضية.

٣ - القيام بعملية الاتصال الحدسى من خلال الوجد.

(ب) الرؤية الحدسية:

ولكى يجعل الإنسان ذلك الاتصال الحدسى يتحول إلى شىء دائم فإنه يجب عليه أن يحاول التشبه بالذات الإلهية، لأن هذا الاتصال يكون قوياً لدرجة أنه عند اليقظة - الصحو- منه يبدو لنا أن ذاتنا تبدو كما لو كانت ذاتا حقيقية. فى هذا العالم، الذى يفوق الوصف - ولا يمكن وصفه - الخاص بعملية الاتصال الحدسى ليس هناك معنى للحديث عن واحد أو تعدد أو أكثر أو أقل، أو اجتماع أو انفصال ولا حتى ما هو منطقى وما هو غير منطقى.

" إنه بعد الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول، وبعد أن شاهد الفلك الأعلى، الذى لا جسم له، ورأى ذاتا بريئة عن المادة، ليست هى ذات الواحد الحق، ولا هى نفس الفلك، ولا هى غيرها، وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المرائى المصقولة، فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولا غيرها. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ما يعظم عن أن يوصف بلسان، ويدق أن يكسى بحرف، أو صوت، ورآه فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدة ذات الحق جل جلاله."(*)

(*) المصدر السابق ص ٤٠ . المترجم .

ويبين ابن طفيل فى النهاية أنه عندما عاد حى بن يقظان إلى العالم الحسى فإنه أحس بالانفصال عن ذلك العالم وبالحنين والوحشة نحو الاتصال حيث تمنى أن يخلصه الله من جسده لكى يستطيع أن يتمتع بصورة أبدية لحالة الاتصال الحدسى.

١٠- المعرفة بوصفها وصلاً صوفياً مع الله:

١- نظرة ابن طفيل الاجتماعية المتشائمة:

إن ابن طفيل يتفادى (معالجة) الموضوع الأخلاقى والاجتماعى بشكل مباشر بل ولا يستعمل مصطلح "أخلاق". إن ما تعلمه قصته الفلسفية هو الطريق للوصول إلى الاتصال الدائم للنفس الإنسانية مع الله من خلال عملية تجريد قاسية ودقيقة. وهذا يدل على أن الإنسان بنفسه فقط وبدون حاجة إلى تعليم أو تراث أو تدريب يمكن أن يصعد إلى أعلى مراتب المعرفة.

إن إنسانًا وحيداً منعزلا مثل المتوحد حى بن يقظان يكتشف أن العقبة الرئيسية لحالة الجماعة الاجتماعية هى الحياة الحقيقية وواقعها المعيش. إن هذه الملاحظة، والتى ليست جديدة فى الفلسفة العربية منذ الفارابى إلى ابن باجه، تحدث لها معالجة تزداد سلبية بشكل مطرد. لقد كان ابن باجة يشك كثيراً فى إمكانية وجود الجماعة المثالية فى هذا العالم وتجديد الحياة الإنسانية بهذا الشكل ولكنه كان يترك بابا صغيرا (مواربا) مفتوحاً للأمل من خلال مفهوم "المتوحدين" الخاصين به ، الذين يمكن أن يكونوا " البراعم" التى يتجدد بها المجتمع الحالى، ويمثل أصلا للمدينة الفاضلة فى المستقبل. لكن ابن طفيل يخطو خطوة أكثر للأمام ويرفض بشكل قاطع إمكانية الوصول إلى المدينة الفاضلة. إن الحياة النظرية للعالم (أبسال) لا تتناسب بأى شكل مع المشاغل - والاجتماعيات - والواجبات الاجتماعية - للسياسى (سلمان). فبينما يعتقد أبسال أن الفضيلة يمكن الوصول إليها من خلال وسائل نظرية بشكل حاسم،- بدقة بالغة - فإن "سلمان" كان يرى أن " الحياة العامة ومظاهرها العديدة كانت

تسمح - بالإضافة إلى الابتعاد بسهولة عن الغوايات - بإزاحة وإبعاد الأفكار السيئة وتحرر الإنسان من وساوس الشياطين."

٢- العالم فقط هو القادر علي ممارسة حياة خلقية:

لكى يقوم المتوحد حى بن يقظان بتجربة العيش فى حياة اجتماعية يجعله ابن طفيل ينتقل مع أبسال إلى الجزيرة التى يحكم فيها سلمان، وكانت النتيجة سلبية بشكل كامل. فالبشر غير الكاملين لا يبحثون عن الحقيقة، ولا حتى يريدونها، ويستخدمون طرقًا مخالفة للمعرفة الحقيقية لكى يصلوا إلى ما يعتبرونه هم هو السعادة. وهى طرق يعتبرونها سليمة على الرغم من أنها خاطئة. لقد جعلوا من شهواتهم ، التى اتخذوها آلهة لهم، مرشداً ، ويحكمون حياتهم تبعًا لرغباتهم الخاصة. ويرون أن الدوافع الكبرى للحياة هى تحقيق الشرف وكل ألوان اللهو والمتع الباطلة من حطام الدنيا الدنيوية، واكتناز الأموال والتمتع باللذات وإهدار الطاقات . هذا المجتمع، إذن، محكوم عليه: مصيره إلى النار، وقاعدة سلوك الذين يعيشون فى داخله تقتصر على أداء وتنفيذ الآيات والفروض الخاصة بالتدين الشعبى على أفضل وجه ممكن، ومن ثم، فإن المجتمع الإنسانى ليس له علاج. إن هذه النتيجة المناهضة والمعارضة للحياة الاجتماعية تمثل خاتمة أخلاقية - إذا كان يمكن أن نطلق عليها هذا - لنظرية ابن طفيل، والتى تجعل كل المعرفة الأخلاقية مقصورة على الطريق البسيط للحياة النظرية الأخلاقية للعالِم الذى اعتزل العالَم والدنيا وكرّس نفسه لعملية التجريد الفكرى. وبهذه الطريقة يصل الفكر الاجتماعى الإسلامى إلى طريق مسدود، إلى أن يبحث ابن رشد عن طريقة لتحليلٍ أكثر واقعية.

هوامش الفصل الخامس

(١) وُلد أبوبكر محمد بن عبدالملك بن طفيل القيسى فى واديآش (التابعة لغرناطة)، فى تاريخ غير معروف على وجه الدقة ، لكن - بكل تأكيد- قبل عام ٥٠٤/١١١٠م. ولقد بقى لنا عن حياته معلومات قليلة جداً؛ فمن المعروف أنه كان عالما فى مجالات كثيرة، وقد مارس الطب فى غرناطة حيث كان طبيباً خاصاً لحاكم هذه المدينة . بعد ذلك بقليل عين - بسبب شهرته كطبيب - سكرتيراً وطبيبا خاصا لابن الخليفة الموحدى عبدالمؤمن، سيدى أبوسعيد، وكان حينذاك حاكماً لسبتة وطنجة، بعد ذلك صار طبيبًا خاصًا ووزيراً للسلطان أبى يعقوب يوسف وذلك نحو عام ٥٥٩/١١٦٣م. وفى عام ٥٦٥/١١٦٩، حدثت الواقعة الشهيرة الخاصة بتقديم ابن رشد إلى بلاط الموحدين، وفى عام ٥٧٠/١١٨٢، تنازل عن عمله كطبيب خاص للملك ليضع ابن رشد مكانه ، حيث احتفظ بالوزارة فقط حتى وفاته عام ٥٨١/١١٨٣، وقد حظى بشهرة كبيرة لدرجة أن الخليفة الموحدى الثالث- ثالث خلفاء الموحدين- يوسف بن يعقوب المنصور حضر بنفسه مراسم دفنه.

(٢) النص الحرفى لابن سينا - من كتاب الإشارات - هو التالى: " إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما عنّت له خلسات من اطلاع نور الحق، لذيذة كأنها بروق تومض له ثم تخمد عنه ... ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشى إذا أمعن فى الارتياض.... فكلما لمح شيئا عرج منه إلى جنات القدس، فيذكر من أمره أمرا ، فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحق فى كل شىء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفا، والوميض شهابا بينا، وتحصل له مستقرة كأنها صحبة مستمرة. (بالاضافة) إلى ما وصفه من تدرج المراتب وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق ، وحينئذ تدر عليه اللذات العلى، ويفرح بنفسه لما بها من أثار الحق ويكون له فى هذه المرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردد ... ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة ... وهناك يحق الوصول ." كتاب الإشارات"، طبعة فورغيت ليدن، ١٨٩٢، ص ٢٠٢- ٢٠٤.

(٣) على الرغم من أننا نعرف من خلال شهادات لابن رشد والبطروجى والمراكشى أن ابن طفيل قد ألف كتبا فى الفلك والطب، فإن ما بقى لنا منها هو مخطوطة واحدة وهى ربما تكون شرحًا لأرجوزة ابن سينا الطبية، و "رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية "، والتى ترجمها إلى العبرية موسى الناربونى عام ١٣٤٩م، ونشرها عام ١٦٧١م إدوارد بوكوكى، ومعها نسخة لاتينية بعنوان *Philosophis autodidactus* " الفيلسوف المعلم نفسه"، وحققت نجاحًا مدهشا فى العالم الغربى . فى عام ١٦٧٢م ترجمت إلى الهولندية وبعد ذلك بقليل ترجمها Bشويل إلى الإنجليزية (وذلك إذا صدقنا ج. بروكير)، وقدم

كيث ترجمة أخرى (١٦٧٤). وفى عام (١٧٠٠) تم إعادة نشر نسخة بوكوكى، وفى عام ١٧٠١ ظهرت النسخة الهولندية؛ وفى عام ١٧٠٨م ترجمها أولكى إلى الإنجليزية من جديد، وفى عام ١٧٢٦م ترجمها برتيوس إلى الألمانية، وفى عام ١٧٨٣ نشرت نسخة أخرى ألمانية بوسطة إيشهورن؛ وفى عام ١٩٠٠م نشرت الطبعة النقدية لجوتييه، ومعها ترجمة فرنسية والتى سوف تطبع مرة أخرى عام ١٩٣٦؛ فى عام ١٩٢٠ ترجمها كوزمين إلى الروسية ، وفى عام ١٩٥٥ ترجمها صديقى إلى اللغة الأردية ، وفى عام ١٩٥٦ ترجمها فروزانفار إلى الفارسية بواسطة . وقد ترجمت إلى اللغة الإسبانية مرتين الأولى لبونس بويغيس عام ١٩٠٠، والثانية لغونثاليث بالنثيا عام ١٩٣٦م.

ولقدأثرت قصة الفيلسوف المعلم نفسه ، كما يعرفها الغرب، فى قصة دانييل ديفو المعروفة "حياة رينسون كروز اوف يورك ومغامراته العجيبة" The life and strange surprising adventures of R obinson Crusoe of York وربما يكون ديفو قد عرف حكاية الإسبانى خوان فيرنانديث وكذلك حكاية بدرو سيرانو والذى أشار إليه غارثيلاسو ألانكا فى Comentario reales، ومن المحتمل بشكل أكبر أن يكون ديفو قد عرف مغامرات البحار أليخاندرو سيلكيرك، والذى تركه القبطان سترادلنج، قائد سفينة سينكو بويرتاس، وعاش بمفرده أكثر من أربعة أعوام (١٧٠٤- ١٧٠٩) فى جزيرة خوان فيرنانديث، وقد نشرت مغامراته عام ١٧١٢م، بواسطة القبطان وديس فى كتابه A Cruising vogage round the world، . وعلى الرغم من كل هذا فإن التطور العقلى والأخلاقى لروبنسون يشير إلى تأثر المؤلف بكتاب ابن طفيل. قد أشار الأب اليسوعى بارتولومى بو – وذلك خلال نهايات القرن الثامن عشر – إلى أوجه التشابة التى يمكن أن توجد بين كتاب ابن طفيل والفصول الأولى من الجزء الأول لكتاب "El Criticon. المنتقد" لبلتاسار غراثيان، وهى أوجه شبه سوف يعلق عليها فيما بعد منينديث بيلايو فى مقدمة الترجمة الإسبانية لبونس بويغيس. وليس من السهل حلّ هذه المشكلة لأن غراثيان لم يكن يجيد العربية ، والترجمة اللاتينية لم تنشر حتى عام ١٦٧٢، وذلك بعد الطبعة الأولى (سرقسطة عام ١٦٥١) للجزء الأول من كتاب غراثيان المشار اليه بعشرين عاما . وفى عام ١٩٣٦م، وجد الاستاذ غارثيا غومث فى مخطوطة عربية موجودة فى مكتبة الأسكوريال حكاية بعنوان " حكاية الصنم والملك وابنته "، وهى تنتمى إلى مجموعة الحكايات الخرافية عن الإسكندر الأكبر، والتى بها نقاط اتفاق واضحة مع أجزاء كثيرة من الطرفة أو الحادثة النادرة التى ترويها رسالة ابن طفيل وبداية كتاب غراثيان. ومخطوطة الأسكوريال التى توجد فيها تلك الحكاية تعود لأواسط القرن السادس عشر ومكتوبة بحرف أراغونى، وهو ما يسمح بأن نفترض أن تلك الحكاية كانت تمثل قصة شعبية بين الموريسكيين الأراغونيين. ولما كان غراثيان ينتمى أيضًا لهذه المنطقة أى أنه أراغونيٌ، والحكاية التى جاءت فى كتابه تشبه بصورة أكبر الحكاية العربية أكثر من شبهها لكتاب ابن طفيل، فمن الممكن أن يكون غراثيان قد استطاع أن يعرف هذه الحكاية من خلال أحد الموريسكيين، وهى الفرضية التى أيدها الأستاذ غارثيا غوميث.

(٤) بعد أن فقدت حدود (المنطقة) العليا بقليل وذلك عام ٥١٥/١١٢٢، كان ابن تومرت، المهدى مؤسس دولة الموحدين ,قد بدأ دعوته التى نشرها عبدالمؤمن بقوة السلاح. وقد كان خليفة عبدالمؤمن، ابنه أبو يعقوب يوسف (٥٥٨/١١٦٢ – ٥٨٠/١١٨٤) ، حاميًا لابن طفيل وابن رشد. ولكن من المناسب أن نضع المعنى

الحقيقى لمدح بعض الشراح لانفتاح الموحدين الثقافى فى حدوده الفعلية حيث اعتمد هؤلاء على نصوص المراكشى ، ويجهلون أو ربما لا يقدرون نصوصًا أخرى لابن رشد وموسى بن ميمون، حيث نود أن نبين أن المرابطين لم يكونوا سيئين جدًا نحو الثقافة كما هو معروف ومشهور، كما أن الموحدين لم يكونوا جيدين بشكل كبير.

مراجع الفصل الخامس

764. A. M., *Het Leeven van Hai Ebn Yockdhan etc.*, 1.ª Amsterdam, 1672, 2.ª 1701.
765. Asín Palacios, M., «El filósofo autodidáctico». Pub. en *Rev. de Aragón*, Zaragoza, 9 (1901), pp. 25-27, 57-60 y 80-91.
— Badawi, 'A., núm. 128, vol. II, pp. 718-735.
— Brockelmann, C., núm. 138, GAL. I, pp. 460; S. I. pp. 831-832.
766. Brönnle, P., *The awakening of the soul*, Londres, 1904.
— Corbin, H., núm. 59, vol. I, pp. 152-154.
— Ídem, núm. 63, vol. I, pp. 152-154, 157, 160-161, 236-237, 240, 245 y 246.
— Cruz Hernández, M., núm. 141, vol. I, pp. 369-418.
767. Eichhorn, J. G., *Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ebn Joktan*, Berlín, 1783.
— Fakhrí, M., núm. 315.
768. Fruzānfar, B. Z., *Zindah-i Bedār*, Teherán, 1376/1956.
769. García Gómez, E., «Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián». Pub. en *Rev. de A. B. y Museos*, Madrid, 20 (1926), pp. 1-100.
— Gardet L., y Ch. Bouamrane, núm. 321.
770. Gauthier, L., *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, París, 1909.
771. Ídem, *Hayy ibn Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofail, texte et traduction*, Argel, 1900; 2.ª ed., Beirut, 1936.
772. Goldziher, I., *Le livre de Mohammed Ibn Toumert*, Argel, 1903.
773. González Palencia, A., *Ibn Ṭufayl, «El filósofo autodidáctico»*, trad. española, Madrid, 1934, 2.ª ed., 1948.
774. Ibn Abī Zar', *Rawḍ al-Qirṭās*, ed. Tornberg, vol. I, pp. 126-127.
— Ibn Jallikān, Š., núm. 247, vol. IV, p. 478.
775. Ibn Ṭumlūs, A. H., núm. 665 bis, pp. 18-19.
776. Kuzmin, J., *La risala de Ḥayy ibn Yaqẓān* (en ruso), San Petersburgo, 1920.
— Lerner, R., núm. 377.
— Maqqari, A. 'A., núm. 642, vol. I, p. 335.
777. Marrākuší al-,'A., *Kitāb al-Mu'yīb*, ed. Dozy, Leiden, 1845; trad. francesa de Fagnan, Argel, 1893; esp. pp. 208-218.
778. Ockley, S., *The improvisment of human reason exhibited in the life of Hai ebn Yokdhan, etc.*, 1.ª Londres, 1708, 2.ª 1731.
779. Pastor, A., *The Idea of Robinson Crusoe*, Watford, 1930, esp. pp. 71-72.
780. Pococke, E., *Philosophus autodidactus sive Epistula Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yoddhan etc.*, 1.ª Oxford, 1671, 2.ª Oxford, 1700.

781. Pons Boigues, F., *El filósofo autodidáctico de Abentofail*, trad. española con prólogo de M. Menéndez Pelayo, Zaragoza, 1900, esp. pp. XII-XLII.
782. Pritius, J. G., *Der von sich selbst gelehrte Weltweise*, Frankfurt, 1726.
— Rosenthal, E. I. J., núm. 403.
783. Ṣiddīqi, Z. A., *La risala de Ḥayy ibn Yaqẓān* (en 'urdū), Aligarh, 1955.

الفصل السادس

الملخص اللاهوتي والفلسفي لفكر موسى بن ميمون (١١٣٥- ١٢٠٤)[١]

١- القيمة المعرفية لحياة موسى بن ميمون :

(أ) اللاجئ القادم من الأندلس:

كانت عائلة بني ميمون تفخر بأمرين أولهما أنها من ذرية الملك داوود، وثانيهما أنها ذات أصول أندلسية قديمة. وبمرور الوقت، فإن موسى بن ميمون - أشهر أبناء تلك العائلة - سوف يفتخر قائلا: " أنه لم يوجد موسى آخر بين نبى الله موسى وموسى بن ميمون"(*).

كانت حياة موسى بن الحاخام إسحاق ميمون المعروف ب[٢] Maimonides، قاسية ومليئة بالمصاعب، مثل حياة الكثيرين من أهل العلم والمعرفة، وهذا ما حدث فى زمنه وقبله وبعده، لكن التراث اليهودى وهو نفسه نجحا فى أن يعطيا لتلك الحياة قيمة معرفية تبدأ من تمسكه بأصله الأندلسي، وولعه وحبه بتذكر ذلك، مع أنه عاش عشرين

(*) هذه الجملة التى أوردها المؤلف هى فى حقيقتها مثل ذاع عند وفاة ابن ميمون ونصه:" من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى ". انظر موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته، تأليف إسرائيل ولفنسون، المكتبة الفلسفية - مكتبة الثقافة الدينية - الطبعة الأولى - القاهرة عام ٢٠٠٥، ص ٢٦. (المترجم).

أو ثلاثة وعشرين عامًا فقط فى الأندلس. ومع ذلك ففى رسالته عن " الارتداد الإجبارية" سوف يقول: " إننى أعتبر نفسى أقل واحد من علماء الأندلس، وقد فقدت مجدى فى بلاد المنفى"

وفى بداية تلك الرسالة كان قد كتب: "موسى بن الحاخام القاضى ميمون الأندلسى، عليه السلام يقول كذا: ".

وفى أحد خطاباته للحاخام يوسف بن يهوذا يكتب: "هذا هو قول موسى بن ميمون، وهو [من العائلات] المنفية من الأندلس فى القدس ".

وفى خطابه المهم الذى أرسله إلى شموئيل بن تيبون فى سبتمبر عام ١١٩٩، يتذكر أصله الأندلسى سواء بطريقة ضمنية أو صريحة:

" لقد وصلت إلىَّ أنا، موسى بن ميمون الأندلسى، رسائل من أكثر تلاميذى تميزًا، إنه العالم الموقر الحاخام شموئيل بن الحاخام يهوذا بن تبون الأندلسى..كتبه موسى بن الحاخام ميمون الأندلسى، فى اليوم التاسع من تشرين عام ٥١١ (كما يبدو) فى المستندات الموافق سبتمبر عام ١١٩٤م".

وأخيرًا، ففى وصيته الثانية، التى وجهها إلى ابنه أبراهام، يصل به الأمر إلى أقصى ما يمكن حين يوصيه ألا يتعامل إلا مع اليهود الأندلسيين، حيث يقول عنهم ما قاله ابن رشد إن أهل الأندلس هم أكثر أهل الأرض ذكاءً :

"ابنى العزيز، حاول أن تصاحب دائمًا إخواننا الأحباء السفارديين، والذين يُعرفون بالأندلسيين لأنهم أهل فهم ومعرفة – وذهن صاف – وعقل راجح. وابتعد عن غيرهم، وكن حذرًا أيضًا مع الناس الذين يعرفون بأهل المغرب، وهو ما يُعرف بالجزائر[٣]، الذين يعيشون فى مناطق الصحراء البربرية، لأنهم ذوو طبيعة خشنة وقوية . وأيضًا كن حذرًا جدًا من الناس الذين يعيشون [فى ليبيا [بين تونس والإسكندرية الموجودة فى مصر، وكذلك مع ساكنى جبال المغرب، لأنهم، من وجهة نظرى، أكثر الناس تكبرًا، وإن كانوا أشدهم إيمانًا."

(ب) مرحلة التخفي أثناء الإقامة في فاس:

كانت عائلة بنى ميمون من بين العائلات المشهورة فى الجماعة اليهودية الأندلسية، لكن من المحتمل أنهم قد قطعوا فى الفترة من ١١٥٧/٥٥١ إلى ١١٦٠/٥٥٤، - من الناحية العلنية - صلاتهم بها. ومن الناحية الظاهريةً يبدو رحيل بنى ميمون إلى فاس أمرًا غريبًا. لقد تركوا قرطبة، ولجأوا إلى ألمرية؛ التى كانت تحت حكم المسيحيين فى ذلك الوقت، وذلك هربًا من اقتراب الموحدين. وعندما اقترب سقوط مدينة ألمرية فى أيدى أتباع المهدى بن تومرت وضع بنو ميمون أيديهم فى فم الذئب: حيث لجأوا إلى فاس. ولتفسير هذا الرحيل الغريب تم الاستعانة بكل لون من الافتراضات: من بين ذلك أن فاس لم تكن تحت حكم الموحدين ؛ وهو ما يمثل خطأ واضحا، حيث إنهم استولوا عليها عام ١١٤٥/٥٣٩؛ وأيضًا أن بنى ميمون كان لهم أصدقاء. ويرد على ذلك بأنه كان لهم أصدقاء فى أماكن أخرى كانوا فيها أقل عرضة للخطر، ومن هناك - أى من فاس - خرج بعض الذين سوف يتهمونهم - فى اخر الامر - بالمرتدين . كذلك من بين الافتراضات أنهم كانوا يرغبون فى التقرب إلى البلاط الموحدى، وربما كانوا يعتمدون فى ذلك على مساعدة مفترضة من قبل ابن طفيل، ولكن فى تلك الفترة لم تكن الرحلة من فاس إلى مراكش أكثر قصرًا أو أسهل من السفر من قرطبة إلى مراكش، وكان هو الطريق المعتاد الذى يستخدمه حاليا الذين يحجون إلى ضريح سيدى إدريس ؛ ويمر هذا الطريق بجبال الأطلس وما زال صعبا، وهذا بدون أن نأخذ فى اعتبارنا أن مساعدة ابن طفيل فى قرطبة ربما كانت أكثر سهولة. واحتمال آخر هو أنهم كانوا يرغبون فى أن يتلقى موسى بن ميمون تعليمه على يد الحاخام يهوذا بن شوشان. لكن هل هذا كان يمثل أمرًا مهمًا ؟ إن بعض الشارحين اليهود المنحازين جدًا مثل إيبستين Epstein وهيستشل Heschel اضطروا إلى الاعتراف بأن سفر بنى ميمون إلى فاس كان غريبا، وقد حدث ذلك عام ٥٥٥، فى نهاية عام ١١٥٩ أو بدايات عام ١١٦٠، وذلك بعد استيلاء الموحدين على فاس عام ١١٤٥/٥٣٩، عندما ترك الحاخام يهوذا بن عباس؛ وكان شاعرًا وصديقا ليهوذا هاليفى، مع فريق من

الأعيان- المشهورين - مدينة فاس، فى حين اعتنقت باقى الجماعة اليهودية الإسلام ظاهريا ولفظيًا. ولهذا فإن أفضل تفسير مقبول لسفرهم إلى فاس هو الأكثر سهولة وهو الذى فحواه أن بنى ميمون الذين كانوا قد تشربوا بالثقافة العربية اعتنقوا الإسلام ظاهريًا.

إن تشبع بنى ميمون بالثقافة العربية أمرٌ معروفٌ وبديهى. ومن الممكن أن يفسر ذلك استخدام موسى بن ميمون اللغة العربية فى كتابة كل مؤلفاته، باستثناء كتاب واحد، ولكن لا يمكن أن يفسر استخدامه للغة العربية فى مراسلاته، وبخاصة مع أناس كانوا لا يجيدونها: مثل الجماعات اليهودية البروفنسالية. وربما بسبب تشرب بنى ميمون للثقافة العربية فإنهم لم يفكروا فى الهجرة إلى أراض مسيحية. ولكن يبدو غريبًا أيضًا أنه على الرغم من أنهم قد تعايشوا سنوات عديدة مع السادة المسيحيين- حكام المرية - فإنهم لم يفكروا فى الذهاب إلى طليطلة، وقد كانت الجماعة اليهودية هناك مشهورة بعلمها وبعدد مؤمنيها الكبير، لكن على الأقل كان يوجد هناك عائق اللغة النسبى. أمام هذا الوضع الصعب، ونظرًا لإحساسهم بالراحة فى الأراضى التى يتحدث أهلها اللغة العربية، فإنهم بكل تأكيد - فى حالة الثورة التى حدثت أثناء احتلال المسيحيين العابر للمرية قد تركوا قضية الافتخار بهويتهم اليهودية واستطاعوا أن يقدموا أنفسهم أو أن يتظاهروا كمسلمين، وذلك للسانهم وثقافتهم العربية. ولنتذكر أيضًا أنه كان قد لجأ إلى المرية الكثيرون من المسلمين المخلصين للمرابطين والخائفين من الموحدين. والفترة من ٥٢٣/ نهاية عام ١١٥٧، إلى ٥٥٥/ بدايات عام ١١٦٠ تعتبر فترة غامضة، (والدليل على ذلك) أن موسى بن ميمون الذى يحدد - بكل دقة - يوم رحيله وساعته من سبتة إلى المشرق لا يذكر أى شىء عن إقامته فى المرية، ولا عن خروجه ووصوله إلى فاس. كان من الأفضل عدم تذكر ذلك. بالإضافة إلى ذلك، فبصفته مسلمًا فقط كان يمكنه القيام بالرحلة من المرية إلى سبتة ثم فاس بدون خطر كبير، وقد كان ذلك يمثل الطريق المعتاد؛ وإن السفر من المرية ثم مليلة وطازة وفاس كان من الصعب تخيله فى تلك الفترة وتلك الظروف.

إن موضوع التخفى عند آل ميمون تم توثيقه فى كتابين؛ أحدهما للأب والآخر للإبن. ومن المحتمل أن يكون الكتابان قد ألفا فى نفس السنة ٥٥٥/, ١١٦٠ أما كتاب الأب فعنوانه "رسالة التعزية أو التسلية "، وهو عنوان معبر بذاته، أما كتاب الابن فيمثل الكتاب الحاخامى الأول له . ولا أدرى لماذا يصفه العديد من المؤلفين بأنه فلسفى: هل لم يقرءوه؟ أو أنهم يتظاهرون بذلك؟ . لقد كُتب ذلك الكتاب باللغة العربية وعنوانه بالعبرية "*Iggeret ha-semad*"، ومع أن هذا الكتاب له أيضًا عناوين أخرى أقل إثارة للمشاكل أو للخطر: إلا أنه (ذاع عنوان) "حول الارتداد الاجبارى". ومن الأمور الغريبة أن آل ميمون- وكانوا قد وصلوا حديثًا إلى فاس - بدءوا فى الدفاع عن اليهود الذين كانوا يخفون إيمانهم بدين موسى. وبكل تأكيد كان هناك متعصب يتهمهم - يعيرهم بذلك - يُقرّعهم، لكن هذا المتعصب كان يقوم بنفس الدور الذى قام به الأحمق فى كتاب ال Proslogion للقديس أنسيلمو.

لقد وجه أحد أبناء جيلنا سؤالا ليستشير رجلا يدعى أنه عالم، وهو شخص لم تعان جماعته من اليهود مما عانت منه بقية الجماعات فى هذا الاضطهاد. ولما كنا نعرف الموضوع جيدا ولا نستطيع أن نتحمل جهل ذلك الرجل، فإننا نريد أن نقدم له إجابة على الرغم من أنه لو فكرنا فى كل كلماته فليست هناك حاجة لأى إجابة."

أما نص موسى بن ميمون فلا يخلو من قيمة، فلا يجب أن تفوتنا فرصة قراءته :

" حول (حقيقة) حالة الارتداد الحالية وعلاقتها بحالات ارتداد سابقة، وحول ما يجب القيام به نحوها، يجب أن تعرف أنه فى كل حالات الاضطهاد السابقة، وذلك على أيام علمائنا القدامى ,صدرت الأوامر بانتهاك أوامر الشريعة وارتكاب الخطايا كما يذكر فى التلمود. حيث حُرِم عليهم دراسة الشريعة، وختان أطفالهم، كما أجبروا على مضاجعة نسائهم خلال فترة الحيض. وعلى العكس ففى هذه المرة فإننا لسنا مجبرين على القيام بأى فعل إلا النطق بالشهادة. وإذا أراد أحدنا أن ينفذ بشكل سرى ال ٦١٣ أمرًا، فإنه يستطيع أن يفعل، ولا يكون مذنبا إلا إذا قرر عدم توقير يوم السبت بدون أن يكون هناك إكراه . لأنه فى حالة الاضطهاد - الإكراه - الحالية لا يجبر أحد

على تنفيذ أى عمل إلا النطق بالشهادة. ومن ناحية أخرى، فإن المسلمين أنفسهم يعرفون أننا لا نؤمن بهذه الشهادة، وأن منْ ينطق بها فإنما يفعل ذلك لكى لا يقع تحت طائلة عقاب الملك ويرضى الملك بذلك."(٤)

لم يكن موسى بن ميمون يرفض الاستشهاد في سبيل الدين ولا يحتقر الشهداء. إن المطالبة بأن يفدى الإنسان حياته قبل أن ينتقص اسم الله المقدس وأوامره هو أمر جدير بالمدح وضرورى، ولكن ليس فى تلك المرة. وذلك كما كان قد كتب من قبل أبوه الحاخام إسحاق بن ميمون: " إن منْ يقرأ صلواته وإن كان ذلك بشكل مختصر، ويمارس الأعمال الحسنة فإنه سيظل يهوديًا مخلصا."

ومع ذلك، فإن هذا السلوك العقلانى والمتحرر - لبنى ميمون - كان يخرجهم من الانتماء للجماعة السفاردية المتشددة، وأجبرهم على أن يعيشوا فى الظروف القاسية الخاصة باليهود المتخفين فى فاس. وبعد أن أصبح موسى بن ميمون مشهورًا وذلك فى أثناء إقامته فى مصر كان أعداؤه يعيرونه بسنوات الارتداد الظاهرى فى المغرب، وأن العزاء سوف يأتيه من ناحية أخرى، وبخاصة من الجماعات اليهودية البروفنسالية.

(ج) في أرض الميعاد:

كان موسى بن ميمون يشير فى كتبه إلى وجود حد معين مقبول لعملية التخفى. فقد كان يمكن إن يرضى السلطان أن يعلن اليهود - فى الوقت المناسب - الشهادة على الملأ، لكن المسلمين المجاورين لهم لم يكن من السهل إقناعهم وبخاصة إذا كانوا قد عرفوا أو قرأوا رسالته عن " الارتداد الإجبارى"، والتى كتبها باللغة العربية. لقد تم - فى النهاية - إعدام يهوذا بن شوشان. ألم يكن من الممكن أن يلقى بنو ميمون نفس المصير؟ وهكذا قرروا الهجرة. ولما كان طريقهم هذه المرة إلى أرض الميعاد؛ فقد كان من الممكن أن يحدد ساعة السفر ويوم الرحيل :

"ونزلت البحر في اليوم الرابع من شهر آيار [١٨ إبريل عام ١١٦٥] وكان ذلك ليلة السبت، ثم تعرض لنا في العاشر من الشهر المذكور موج عظيم كاد يغرق سفينتنا، وهاج البحر وماج "(*) وفي ليلة السبت الموافق الثالث من شهر سيفان [١٦ مايو عام ١١٦٥] نزلنا بسلام على شاطئ عكا، وقد هربنا هكذا من الارتداد. وفي يوم الثلاثاء، الرابع من شهر مارهيشفان [الموافق ١٢ من أكتوبر عام ١١٦٥] خرجنا من عكا نحو بيت المقدس - أورشليم - . وعلى الرغم من الأخطار، فقد دخلت إلى المعبد الكبير [ساحة المعبد التي تشغلها المساجد]، وهناك صليت يوم الخميس السادس من شهر مارهيشفان [الموافق ١٤ من أكتوبر عام ١١٦٥]. وفي التاسع من ذلك الشهر غادرت بيت المقدس واتجهت إلى بيت لحم، وذلك لتقبيل مقابر البطاركة في كهف ماكبيلا، في ذلك اليوم صليت وأنا في الطريق وشكرت الله على كل هذه النعم."(كتاب السراج).

وتبعًا للتراث، كان يعيش في مدينة بيت المقدس أربع عائلات عبرية فقط، وكانت المدينة قد تحولت إلى خراب بعد حروب الصليبين، ويبدو أن موسى بن ميمون يشير إلى هذا عندما يقول إن تلك الخرائب تشير إلى ما يمكن أن يحققه البشر نتيجة للأحقاد الموجودة بينهم :

" اللهم أعطني قوة لكل شيء وساعدني على تحقيق أهدافي، وكما قد صليت هنا أمام هذه الخرائب، فأدعوك أن تمنحني ولكل إسرائيلي الفرصة أن يرى الأرض المقدسة وقد صلحت وأصبحت خالية من الدمار."

وبكل تأكيد، فإن ابن ميمون لم ير ذلك. لقد تم نقل جثمانه بعد موته، وذلك في الليلة العشرين من شهر ثبت من عام ٤٩٩٥م من بدء الخليقة، الموافق ١٣ من ديسمبر عام ١٢٠٤، إلى طبرية في أرض الميعاد حيث تم دفنه هناك.

(*) إلى هنا انتهى نص ابن ميمون وباقي الاستشهاد من ترجمتنا . انظر : موسى بن ميمون - المرجع السابق ص ٩ ملاحظة هامشية .(المترجم)

وحول نفيه من أرض الميعاد لا توجد ضرورة للتأكيد على ذلك حيث يوجد ذلك فى كل كتبه. والعبارات الخاصة بذلك مليئة بالمشاعر الفياضة، وتعتبر أكثر الفقرات عمقا فى كتابى "السراج" *Luminar* و"دلالة الحائرين".

(د) المجد لا يمحو أثر النفى:

اختارت عائلة بنى ميمون مصر موطنا جديدا لها، وكان عمر موسى حينئذٍ ثلاثة وثلاثين عامًا حيث أقاموا فى الإسكندرية. فى ذلك الوقت مات والده الحاخام إسحاق بن ميمون الأندلسى حيث وصلته رسائل تعاز من كل مكان. وقد تكفل أخوه داوود بن ميمون بحل المشكلات المتعلقة بالسكن والقوت اليومى، حيث استطاع أن يفتتح متجراً للاحجار الكريمة من خلال ميراثه لأبيه. وقد اضطره التزمت الدينى لليهود السكندريين الحرفيين جداً إلى أن يترك الإسكندرية وينتقل إلى الفسطاط، وهى الجزء الأكثر قدمًا من القاهرة الحالية. مات أخوه داوود، وكان قد أحبه من كل قلبه، وبعد ذلك بقليل ماتت زوجته الأولى.

كان يجب عليه فى تلك الآونة أن يكسب قوته بنفسه، ولم يكن يحب أن يعتمد على الجماعة اليهودية القاهرية، لهذا قرر أن يمارس الطب. ونظراً لشهرته فقد تعرف على الفاضل وكان وزيراً وكاتبًا ملكيًا لصلاح الدين الشهير؛ الذى عينه طبيبًا خاصًا بالبلاط الملكى. حينذاك تزوج زوجته الثانية؛ وهى أخت الكاتب الملكى المعاطى، والذى تزوج بأخت موسى بن ميمون، ورزق منها بابن يُدعى إبراهيم. وفى عام ٥٧٢/١١٧٧، عين موسى نقيبًا للجماعة اليهودية، وهو عبارة عن تكريم مزدوج من صلاح الدين نحو الإسرائيليين، حيث إن هذا المنصب كان خاليًا منذ سنوات عديدة، ونحو موسى حيث كان يمثل اعترافا بمجده ومكانته الشخصية. ولم يستخدم موسى هذا اللقب مطلقا، والذى لم يتناساه العرب مطلقا فى كتبهم عندما يشيرون إلى موسى بن ميمون. لقد تعامل بأمانة وكرم مع الكل. كانت شهرته واسعة وكبيرة ويبرزها هو حين يصف أعماله المتعددة والكثيرة حيث يقول:

"ومسكنى بمصر ومسكن الملك بالقاهرة، وبيننا نحو مسافتى السبت، وأقابل الملك فى ساعات الصبح، أما إذا كان هناك مريض فى قصر الملك من أبنائه، أو من نسائه، أو من احد رجال حاشيته فإنى أمكث أكثر ساعات اليوم بالقصر، ومجمل القول إنى أبكر صباح كل يوم إلى القاهرة . أما إذا لم يطرأ طارئ فأعود إلى مصر بعد الظهر وأصل إلى منزلى متعبا وجائعا وأجد على المقاعد خلقا كثيرا من المسلمين واليهود، منهم الوجيه والعامى، كما أن منهم القاضى والشرطى، ومنهم الصديق والعدو. وبعد أن أترجل عن الدابة أغسل يدى ثم أخرج لمقابلتهم والاستئذان فى تناول الطعام الخفيف، ثم أخرج إليهم لأداويهم ولكتابة أوراق الأدوية، وهكذا لا ينقطع وفود الزائرين قبل دخول الليل بساعتين أو نيف، وهم من الذين يأتون للسؤال فى موضوعات الشريعة، وأجيبهم وأنا مضطجع على السرير من التعب والضعف ."(*)

ويوم السبت فقط يمكننى التفكير أو تبادل الحديث على انفراد مع أحد اليهود. بعد ذلك، تجتمع كل الجماعة اليهودية– أو على الأقل الجانب الأكبر منها – فى المنزل بعد أداء الشعائر الدينية الصباحية، عند ذلك أنصحهم بما يناسبهم عمله فى الأسبوع القادم، ونقرأ الكتاب المقدس بعض الوقت وذلك حتى الظهر ثم يعودون إلى بيوتهم. بعض اليهود يعودون مساءً لدراسة الكتاب المقدس وذلك حتى الصلاة المسائية وهكذا تكون حياتى"(٥).

إن شهرة موسى بن ميمون كطبيب ونقيب للجماعة اليهودية وكمؤلف لكتابى "السراج" و"دلالة الحائرين" و"مثانى التوراة" Misne Tora كان لها طابع عالمى. حيث اعترفت به الجماعة اليهودية فى لونيل فى بروفنسيا، واعتبرته أعلى سلطة فى الفكر الحاخامى. وقد عبّر له السلطان الأفضل؛ وهو الابن الأكبر لصلاح الدين ووريث عرشه عن تقديره. وترجم شموئيل بن تبون كتابه "دلالة الحائرين " *More Nebujin*

(*) انظر موسى بن ميمون – المرجع السابق – ص ٢٣ (المترجم).

إلى العبرية وقد أنهى الترجمة فى ٣٠ من نوفمبر عام ١٢٠٠م. فى ذلك الحين كان موسى بن ميمون يحس بأنه قد أصبح عجوزا ومتعباً وغير قادرعلى القيام بأعمال فكرية جديدة.

" مكثت مريضاً لمدة عام تقريباً، أما الآن فقد تعافيت، ولكن ليس بشكل كامل، وما زلت مضطراً لقضاء أغلب اليوم فى الفراش. وعلى الرغم من ذلك، فإن مسئولية علاج المرضى تقض مضجعى ،ولا تتركنى فى حالة سلام نهارا أو ليلا . ولكن ماذا يمكننى أن أفعل ،وقد وصلت شهرتى إلى أغلب الأصقاع. إن قواى ليست هى تلك التى كانت أيام الشباب، وحيويتى أصبحت قليلة، وقلبى صار بارداً ونفسى ضعيفة، وثقل لسانى، ويداى ترتعشان لدرجة أنه أصبح من الصعب علىَّ كتابة خطاب قصير بيدى."(٦)

إن رؤيته الحكيمة لحياته تجعله يرى حالة الدراسات اليهودية فى عصره بشكل متشائم جداً إلا فى الجماعات اليهودية الموجودة فى بروفنسيا:

"فيما يتعلق بكم، أيها الأخوة والأصدقاء، فلتتشجعوا وتملأوا قلوبكم بالحماس . يجب أن أقول لكم إنه فى هذه الأيام الصعبة جداً لم يعد هناك رجال يحافظون على راية موسى عالية خفاقة ... إننى أعلم جيدا أنكم وكل أبناء المدن المجاورة لكم قد انشغلتم فى الدراسة، وكذلك أعلم أنكم رجال شرفاء وعلماء. لكن دراسة الشريعة اختفت فى كل الأماكن الأخرى... وفيما يتعلق بالجماعات اليهودية الموجودة فى المغرب فأنتم تعلمون القرارات التى صدرت بشأنهم وذلك بسبب معاصينا. وأنتم فقط، ياإخوانى، يارجال منفانا، أنتم سند لنا"(٧).

(ى) مؤلفات موسى بن ميمون المكتوبة:

من بين مؤلفات موسى بن ميمون العديدة التى نسبها له كاتبو سيرته أو فهارس الكتب يوجد لدينا ٣٧ أو ٣٨ نصاً كلها مكتوبةٌ باللغة العربية، ومن بين النصوص

العبرية يوجد نص واحد مؤكد وهو *Misne Tora*. وفى كثير من الأحيان فقدت النصوص العربية، وفى حالات أخرى، أدت عملية كتابة أسماء المؤلفات بالعبرية - كما هى العادة - إلى حدوث العديد من الأخطاء. ويعتبر كتاب" دلالة الحائرين" هو المؤلَّف والكتاب الرئيسى لموسى بن ميمون، ويمثل مختصراً حقيقيًا للمعرفة اليهودية فى العصور الوسطى ، ولكن لا يجب أن يقلل هذا من قيمة مؤلفاته الطبية، وكذلك من كتابه الذى يبرر فيه الارتداد الظاهرى لليهود المجبرين على ذلك بسبب اضطهاد الموحدين، ولا من العلم الرباني- الحاخامي- الموجود فى كتب **luminar, Misne Tora** والثلاث عشرة قاعدة"[٨].

٢- هدف جدلية موسى بن ميمون :

(أ) حبر يهودى:

إن التقييم الإيجابى لدور وقيمة موسى بن ميمون - والذى هو عن حق - عادة ما يؤدى إلى تجاهل آرائه القاسية عن المسيحيين والمسلمين. ولقد ذكرنا رأيه عن المسلمين وسوف نذكر رأيه عن المسيحيين حيث يقول: "وكما تعلمون جيداً فإن المسيحيين ينسبون إلى يسوع الناصرى، والذى أدعو الله أن تتهشم عظامه، قدرا كبيرا من المعجزات، مثل إحيائه للموتى وجعلهم أشخاصا، وكذلك المعجزات التى يخدعون بها أنفسهم، ونستطيع نحن إن نوافق عليها أو نعترف بها من الناحية الجدلية، ولكن، على الرغم من هذا، لا يستطيعون أن يقنعونا بأن يسوع الناصرى هو المخلص لأننا من الممكن أن نجد فى آيات الكتاب المقدس ألف دليل تقريبًا يدل على أن يسوع ليس هو المخلص، وذلك حتى لو استخدمنا مصطلحات أولئك [المسيحيين][٩].

لقد كتب موسى بن ميمون كتبه ليرشد الجماعة اليهودية كما يشرح ذلك فى بداية كتابه "دلالة الحائرين :

(لم يقصد بهذا الكتاب) تفهيم جملته للجمهور من لم ينظر إلا فى علم الشريعة ... وما كان قصدى أن ألخص معانى العلم الإلهى على بعض المذاهب ... وإنما كان الغرض بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر حقائق بواطنها التى هى أعلى من أفهام الجمهور".(*) ويمعنى أصح أن نرشد الإنسان المتدين الذى درس العلوم الفلسفية ويعرف أسرارها ، التى تجذب العقل الإنسانى وتستولى على مداركه، ولكنه يبقى مشوشا . ولهذا الكتاب هدف آخر: هو شرح الأشياء المجازية – الرمزية– الخفية التى تحتوى عليها الكتب النبوية [حيث إن] الشخص المؤهل بشكل حقيقى حين يدرسها ويفسرها بمعناها الظاهرى فإنه أيضًا سيحس أنه غارق فى حيرة عميقة، ولكن بعد أن أوضحنا له الأشياء المجازية – الرمزية– فإنه سيحس بالراحة ويتحرر من الحيرة. ولهذا سميته "دلالة الحائرين". ولا أدعى أن كتابى هذا سيقضى على كل لون من الشبهات، ولكنه سيقضى على أغلبها وأصعبها.

إن الإنسان ذا الإحساس النبيل لن يطالبنى ولن ينتظر منى أن أنهى موضوعا عندما أتحدث فيه. وإذا رغبت أنت فى فهم كل ما يحتويه هذا الكتاب يجب عليك أن تقوم بعملية ربط بين العديد من فصوله. واللغة المستخدمة التى كتب بها هذا الكتاب لم تكن من قبيل المصادفة، وإنما كانت لغة دقيقة جداً، وإننى على يقين من أن كل المتدينين، الذين لم يقوموا بعد بدراسات تأملية سوف يستفيدون من بعض فصول هذا الكتاب، أما المتعمقون فكما قلت الذين يحسون بالحيرة سوف يستفيدون من كل فصوله. والله تبارك وتعالى هو شاهد على المخاوف الشديدة التى شعرت بها عندما كتبت أشياء أرغب فى أن يحتوى عليها هذا الكتاب والتى لا توجد فى أى كتاب آخر من الكتب التى ربما ألفها أحد من أبناء ديننا – فى هذه الفترة من الشتات – ولم يصل إلينا "

(*) حتى هنا انتهى نص ابن ميمون وباقى الاستشهاد من ترجمتنا . انظر موسى ابن ميمون – المرجع السابق ص ٦٦ . (المراجع)

إذا أخذنا حرفياً تعبيرات كتاب "دلالة الحائرين"، فإن موضوعين اثنين هما اللذان سيشرحان هذا الكتاب بوجه خاص، وجدلية فكر موسى بن ميمون بشكل عام : أولهما الجدل حول نظرية الخلق وفقا للكتاب المقدس ووفقا لعملية الصدور (الفيض) الفطرى الإغريقى perennismo، وثانيهما تفسير الفقرات التوراتية المجازية، كل هذا مع التواضع الذى عادة ما يفتخر به - ويبديه - كبار المفكرين. لكن من المناسب أن نوضح بعض النقاط . النقطة الأولى تتعلق بالسلوك التقليدى الخاص بإهداء الكتاب إلى مستقبِل أو شخص ما يهمه الأمر، وهو أمر معروف جداً منذ الإغريق وحتى يومنا هذا. وهذا يفيد فى الحالة الراهنة، بالإضافة إلى ذلك، فى شرح الطريق المعتاد للتكوين العلمى - الفكرى - فى العصور الوسطى بشكل سهل، حيث يكتب ابن ميمون قائلا:

" أيها التلميذ العزيز- يوسف بن عقنين -، لما مثلت بين يدى وقصدت إلىّ من أقاصى البلاد للقراءة علىّ، عظم شأنك عندى لشدة حرصك على الطلب. ولما رأيت فى أشعارك ومقامتك .... من شدة الاشتياق للأمور النظرية ... فلما قرأت علىّ ما قرأته من علم الهيئة وما تقدم لك مما لابد منه، زدت بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك، ورأيت شوقك للتعليم عظيما، فتركتك للارتياض فيه لعلمى بمآلك، فلما قرأت علىّ ما قد قرأته من صناعة المنطق، تعلقت آمالى بك ورأيتك أهلا لأن تُكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطلع منها على ما ينبغى أن يطلع عليه الكاملون، فأخذت ألوح لك تلويحات وأشير لك بإشارات فرأيتك تطلب منى الازدياد، وسُمتنى أن أبين أشياء من الأمور الإلهية، وأن أخبرك بمقاصد المتكلمين وطرائقهم ... وأمرك أن تأخذ الأشياء بترتيب قصدا أن يتضح لك الحق بطرقه، لا أن يقع اليقين بالعرض ولم - أمتنع طُولَ اجتماعك بى - إذا ما ذكر نص من نصوص الحكماء فيه تنبيه على معنى غريب - من تبيان ذلك لك، فلما قدر الله الافتراق وتوجهت إلى حيث توجهت أثارت فىّ تلك الاجتماعات عزيمة كانت قد فترت وحركتنى غيبتك لوضع هذه المقالة لك ولامثالك."(*)(١٠).

(*) انظر موسى بن ميمون - المرجع السابق ص ٦٤ .(المترجم)

ولنتذكر نص ابن طفيل المشابه للنص السابق:

" سألت أيها الأخ الكريم الصفى الحميم - منحك الله البقاء الأبدى، وأسعدك السعد السرمدى - أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية ...فاعلم أن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها... لقد حرك منى سؤالك خاطرا شريفا أفضى بى والحمد لله إلى مشاهدة حال..."(*)

والملاحظة الثانية هى الخاصة بهدف الكتاب، حيث إنه موجه لمنْ كرَّس نفسه لدراسة الفلسفة والعلوم ويجد نفسه حائرًا. وفى هذا لا يتفق فقط مع ابن طفيل بل مع ابن رشد أيضًا فى كتبه "التهافت" و"الفصل" و"الكشف". ويجب أن يضاف إلى هذا ملاحظة ثالثة: والخاصة بالتواضع - حيث إنه متأكد من أن المبتدئين سوف يستفيدون من كتبه. إذن تستمر أوجه التشابه مع ابن طفيل بل مع مقدمة كتاب " الشفاء" لابن سينا أيضًا. ومصطلح المبتدئين يتفق حرفيًا مع المصطلح الذى سوف يستخدمه القديس توما فيما بعد "novitios". الجُدد" والملاحظة الرابعة تعتبر جديدة نسبيًا حيث تتعلق بالحرص والانتباه وكيفية قراءة مؤلفاته والتعامل معها .

حيث يقول : "إذا أردت أن تعرف كل ما تحتوى عليه كتبى بدون أن يهرب منك أى شىء يجب أن تربط بين فصوله المختلفة، ولا تقصر كل فصل منها على محتواه العام بدون التعمق فى نفس الوقت فى كل كلمة موجودة فى سياق النص، حتى ولو كانت لا تنتمى إلى موضوع ذلك الفصل. واللغة المستخدمة فى الكتاب لم تكن من قبيل المصادفة وإنما تم اختيارها بكل دقة.... حيث حرصت ألا أترك أى نقطة غامضة بدون توضيح. ولم أقل شيئا خارجا عن الموضوع، وإنما فعلت ذلك لأشرح شيئًا موجودًا فى نفس الموضوع. ولا تقم بعملية القراءة وأنت معبأ بآرائك المسبقة "[11].

(*) الشفاء، تحقيق قنواتى - القاهرة ١٩٥٢، ص ٩ - ١٠ (المترجم).

والملاحظة الخامسة تتعلق بالمحتوى: شرح أسماء أو مصطلحات معينة، ولكن ليس كل الأسماء والمصطلحات، حيث إن بعض الأفكار الفيزيائية تكون صعبة. وفى هذه النقطة يتشابه هذا النص مع بعض نصوص ابن رشد فى كتبه التى ذكرناها سابقا، ولكن مع استثناء أمر واحد: وهو أن المفكر المسلم لا يقبل التحفظ فى أى رأى فيزيقى.

ومن ثم، وباختصار فإن كتاب موسى بن ميمون يتوجه إلى نفس نوعية قراء كتب "حى بن يقظان" لابن طفيل و"التهافت" و"الفصل" و"الكشف" لابن رشد ومختصرى summmas للقديس توما، ولكنه يتفق بشكل أكبر مع الفكر الفلسفى لابن طفيل والقديس توماس أكثر من اتفاقه مع الموقف الفلسفى لابن رشد. ولهذا يجب أن أكرر هنا أن الدوافع أو السبب المادى لمؤلفات موسى بن ميمون يمكن أن تكون نفس ما يشرحه ويعرضه، لكن السبب النهائى والعلة الشكلية هى الرغبة فى المعرفة والتعمق فى الحقيقة؛ والتى أشار إليها أرسطو فى بداية كتاب " الميتافيزيقا ما وراء الطبيعة ".

(ب) الجدلية الحاخامية لموسى بن ميمون :

إن تطور جدلية موسى بن ميمون يتميز بأنه شاق وصعب إذ يجب أن يحل إشكالية التناقضات التى توجد بين التفسيرات الكهنوتية للتلموديين والقبّاله (la cabala) ومؤلفات علم الكلام من ناحية والمختصرات سواء التوافقية أو المتضادة، الخاصة بالفلسفة – تقريبًا – فى شكلها الأفلاطونى الجديد من ناحية أخرى، وقد قمنا بعرض إشكاليتها فى كتابنا هذا سابقا. ومن البديهى أن يعترف موسى بن ميمون بوجود تعارض ظاهرى ومحتدم بين التقديم الجدلى للدين والتقديم الجدلى للفلسفة ولكن لا يوجد ذلك فى الأصل أو على الحقيقة . وأن الشىء الخطير أن عامة البشر تهتم – بشكل خاص – بالتقديم (فى ذاته)، بل والأمر أكثر من هذا لدى شعب مثل

الشعب اليهودى الذى كان يحتاج لدقة كبيرة جداً فى هذا التقديم والناحية الشكلية، وذلك إذا كان يريد أن يحافظ على هويته حيث عاش، ولقرون طويلة، بدون وطن أو بيت، وقد امتزج بشعوب أخرى خاضعا لهم وبشكل عام مهمشاً وذليلاً وغير مفهوم من قبلها.

إن الدور الكبير والقيمة الكبرى لموسى بن ميمون تبدو عندما يعلن أن إيمان إسرائيل – الإيمان اليهودى– والمعرفة الإغريقية – فى الواقع – ليسا خصمين لدودين لا يلتقيان. وإن كلا من الإيمان والمعرفة متشابهان فى جوهرهما؛ بل وأكثر من هذا، أن الفلسفة هى الوسيلة الوحيدة لاستيعاب وفهمه محتوى الوحى. فالإيمان هو طريقة علمية وأهدافه – وعناصره وموضوعاته – يمكن فقط أن تفهم فى شكلها المباشر من خلال المعرفة الفلسفية، والتى لها نفس درجات الحقيقة الدينية. والفلسفة هى طريق نحو الله، وهى عنصر دينى أساسى وجوهرى. والمعرفة الميتافيزيقية ليست نتيجة لأبحاث قائمة على التفكير وموجهة تبعًا للطريقة المنهجية أو المنهج العلمى؛ وإنما هى حدس براق وإضاءة دورية (متقطعة)، وبشكل ما هى معرفة لا يمكن أن توصف– بشكل قطعى– بأنها مكتسبة، وهذا هو السبب الذى يجعل الأنبياء يشرحون الحقائق الميتافيزيقية، وحتى الفيزيقية، وذلك باستخدام غطاء المجاز. لقد حاولت الفلسفة أن تقدم تفسيراً وشرحاً لهذه الأشياء بدون أن تصل مطلقا إلى الوضوح والدقة الخاصة بالمعرفة النبوية.

٣ – تكوين موسى بن ميمون العلمى ومصادره:

يعتبر موسى بن ميمون مشائيًا وتابعًا مخلصًا لأرسطو، إلا فيما يتعارض مع الإيمان، ولكن يجب أن يفهم أن أرسطو المقصود هو الخاص بالعصور الوسطى. والفلاسفة المعاصرون والذين أثروا فيه بشكل كبير هما الفارابى وابن باجة. وأحد أساتذته هو جابر بن أفلح الإشبيلى الذى تبعا لقوله "كانت لى علاقة بابنه". ويعامل ابن باجة بكرم ويقول "لقد تعلمت دروسًا على يد أحد تلاميذه"[١٢].

والمؤلفون والكتب التى يذكرها موسى بن ميمون كثيرا هم: أرسطو، وأصحاب الكلام والمعتزلة، و(كتاب) الزراعة النبطية، والإسكندر الإفروديسى وأفلاطون والفارابى، وابن باجة، وجالينوس وبطليموس، والأشاعرة، وابن سينا وابن رشد وأبقراط وثابت بن قرة. ومن بين المذكورين بشكل عابر – أى مرة أو مرتين – يجب أن نشير إلى ديموقرتيوس، وأقليدس، وابن أفلح، ويوحنا فيلوبون، ولوكريثيو، وفيثاغورث والرازى والسفسطائيين وثامسطيوس Temistio.

لم يكن موسى بن ميمون يثق إلا فى المؤلفين الأندلسيين :

"أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقاويل الفلاسفة، ويميلون لآرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين."(*) ولهذا السبب يتبنون – فى كثير من الأحوال – الآراء التى عبرنا عنها فى هذا الكتاب فى الأشياء القليلة الحديثة التى بقيت لنا ."(١٣).

أما أرسطو فهو المرشد للفكر الفلسفى حيث يقول عنه :

"أما مدونات أرسطاطاليس فهى كالجذور تعد أساسا لجميع مدونات الحكمة وهى لا تفهم إلا بمعونة مؤلفات الإسكندر أو ثامسطيوس أو عن طريق شروح ابن رشد . أما مصنفات بندقلوس وفيثاغورث وهرمس وفورفوريوس فتشتمل على المذاهب الفلسفية القديمة التى لا تصلح لأن يضيع الإنسان زمنه من أجلها، ونظريات أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس هى مدوناته عميقة وتنطق بالحكمة، وفيها للرجل المثقف غنية عن غيرها، وكذلك تغنى مؤلفات أرسطاطاليس عما قبلها، وعلمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية ."(**) باستثناء آراء منْ يتلقى الوحى الإلهى ويصل إلى درجة النبوة، والتى تمثل أعلى الدرجات"(١٤).

(*) حتى هنا ينتهى نص بن ميمون والجزء الباقى من الاستشهاد من ترجمتنا. انظر موسى ابن ميمون – المرجع السابق ص ٨٣ . (المترجم)

(**) انظر موسى بن ميمون – المرجع السابق ص ٦٣-٦٤ .(المترجم)

"لقد قلت لك – فى موضعه – كل ما يمكن التأكيد عليه بصدد رأى أرسطو فيما يتعلق بأصل العالم، وقد بينت بعض جوانبه، وقد عرضت العديد من أوجه الاعتراض على رأى منْ يؤكد أن الرواية التوراتية عن خلق العالم تسمح [بقبول] نظرية أرسطو الخاصة بالكون. ونظرية أزلية الكون تثير اعتراضات أكثر من تلك التى يمكن أن تثيرها نظرية خلق العالم. "(١٥)." وأنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطاطاليس إلا عن طريق شروحه للإسكندر أو ثامسطيوس أو ابن رشد."(*)(١٦)

ولكن موسى بن ميمون يفضل – من الشارحين – الفارابى بشكل خاص:

" وعلى العموم ألفت نظرك إلى أن لا تجهد نفسك فى كتب المنطق ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر الفارابى لأنها كالبُر النقى، وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات."(**) ويمكن أن يفهم شخص ما ويشتهر من خلال كلماته، أما الفارابى فقد كان مشهوراً بعلمه ومعرفته. وأيضًا أبو بكر بن الصايغ [ابن باجة] فقد كان فيلسوفا عظيمًا، وكلماته وكتبه كلها صحيحة لمنْ يفهم، ومستقيمة [المعنى] لمنْ يرغبون فى المعرفة "(١٧).

وقد كان لابن ميمون تحفظات على ابن سينا حيث يقول : " أما مؤلفات على بن سينا فمع اشتمالها على جودة التدقيق ودقة التمحيص فليست مثل كتب أبو نصر الفارابى، وهى أيضًا من المدونات المجدية التى تؤهل الإنسان للبحث بالإمعان فى دقائقها." (١٨)(***)

وربما كان مصدر الشكوك فى كتب ابن سينا هو مؤلفاته عن مصير الإنسان حيث يقول ابن ميمون:

(*) المرجع السابق ص ٦٣ . (المترجم)

(**) إلى هنا انتهى نص ابن ميمون وباقى الاقتباس من ترجمتنا، المرجع السابق ص ٦٣ . (المترجم)

(***) المرجع السابق ص ٦٤ .(المترجم)

"لقد كان الحاخام صموئيل هاليفى البغدادى يعتبر المتكلمين أكثر الفلاسفة معرفة، على الرغم من أنه كان لا يعرف الطرق التى من خلالها يميز الفلاسفة بين [مفاهيم] لضرورى والمستحيل والممكن. وكان يذكر أيضًا نصوصا اقتبسها من كتاب الجزاء" [= كتاب اكتساب السعادة] لابن سينا(١٩).

لقد وصلت كتب ابن رشد إلى موسى بن ميمون فى وقت متأخر، وعلى الرغم من أنه قد قرأها بسرعة، فإنه نصح بها: " لقد وصل إلىّ- فى هذه الفترة - كل ما كتبه ابن رشد عن كتب أرسطو، باستثناء كتاب "عن الحاس والمحسوس". ويبدو لى [الأول وهلة] أنه قد وفق فى ذلك، لكن حتى هذه اللحظة لم أجد أى وقت لكى أقرأ كتبه [بتمعن](٢٠).

وحول مؤلفين أخرين وبخاصة الذين يعتبرهم من المشائين غير الحقيقيين، فله أراء قاسية حيث يقول:

"أما ما ذكرته عن كتابى التفاحة وبيت الذهب فإنهما من المدونات التى تشتمل على الخزعبلات والأباطيل، وهما مدسوسان على الرئيس، وأما ما يتصل بكتاب الحكمة الإلهية للرازى فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلا طبيبا. وكذلك أقول عما كتبه إسحق الاسرائيلى فإنه اعتمد على الخيال والظن والباطل لأنه أيضًا طبيب ليس غير، وما دونه يوسف الصديق لم أطلع عليه ولكن عرفت يوسف فى الأندلس وقورا عظيما."(*)(٢١).

٤- البحث عن المعرفة :

ويرى ابن ميمون أنه على الرغم من أن المؤمن يستطيع تامين معارفه الضرورية أو الحصول عليها من المعرفة التى مصدرها الوحى، فإنه ينبغى على الإنسان المثقف أن يشرح - يتفهم - معرفته وأن يجعل العقل أساسًا لها، حيث يقول:

(*) انظرموسى ابن ميمون - المرجع السابق - ص ٦٣ .(المترجم).

"إن علماء الدين اليهودى يشكلون العديد من الفرق والجماعات. فهناك فريق يشمل الذين يبتعدون عن ديننا بشكل دائم وعلنى. وهناك فريق آخر يمثله الذين يبتعدون عن الدين بشكل مطلق، وإن كان بشكل غير علنى، حيث يحترمون يوم السبت، ولا يشتغلون بالأعمال المحرمة، ولا يرتدون لفظيًا عن الدين... والفريق الثالث، هم أولئك الذين يعتنقون الدين ظاهريًا وباطنيًا(٢٢).

والفريق الثالث فقط هو الذى يبحث فعلا وبشكل حقيقى عن المعرفة، وهذا يؤدى إلى أن كثيرا من الذين ينتمون إلى الفريقين السابقين يجهلون (قدر) العلماء ويحتقرونهم؛ بل ويدينونهم مثل ما حدث معه هو شخصيًا:

"إننى أعرف أن من ينتقدوننى ويعارضوننى هم الذين لم يفهموا بشكل صحيح كل ما قرأناه عليهم، وكذلك الذين يغارون من أننى قد علّمت الذين يسيرون معى ويسمعون كلامى ويرون أعمالى. ويحدث الشىء نفسه مع الذى يسمع الذين ينقلون كلامى أو يعرفون آرائى [الموضوعة] فى كتبى ويعتمدون فى ذلك على منْ لم يفهمها أو على مجموعة من الحاقدين"(٢٣).

وعلى أى حال، فإن العالم لا يجب أن يستغرب من هذا الوضع حيث إنه:

"يجب أن تعلم أن البشر فى فهمهم لكلام العلماء ينقسمون إلى ثلاث مجموعات. الفريق الأول ويتكون من أغلب الناس الذين عرفتهم، وقد رأيت أعمالهم وسمعتهم وهم يتحدثون فيفهمون النصوص تبعًا لمعناها الحرفى ولا يفكرون فيها أو يتأملونها، ولكنهم يوقرون العلماء.... والفريق الثانى يتكون أيضًا من أناس كثيرين عرفوا كتب العلماء أو سمعوهم وهم يفسرون ذلك حرفيًا، لكنهم يحتقرون العلماء وينتقدونهم حيث يعتبرون أنفسهم رجالا أذكياء وعلماء وفلاسفة. لكن ما أبعدهم عن أن يكونوا من الفلاسفة الحقيقيين .... والفريق الثالث بكل تأكيد يتكون من عدد قليل جدًا، وهم أشخاص يعتبرون عظمة العلماء وارتفاع مستوى ذكائهم أمرًا بديهيًا ... ويعرفون أن العلماء لم يقولوا أشياء مبالغًا فيها، وأن فى كلامهم توجد معان واضحة وأخرى خفية. وإن كل نص يجب أن يفهم بشكل مجازى إذا كان معناه المباشر مستحيلًا أوغير مقبول(٢٤).

٥- عدم الكفاية المطلقة والجذرية لعلم العقائد التأملى:

عندما يواجه الإنسان المثقف قضية المعرفة فإنه يعرف أن آخرين قبله قد واجهوا القضية نفسها، وقد وضعوا نظريات متعددة وأنه من المناسب معرفتها، وهكذا:

"فلما نظرت فى كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لى كما نظرت فى كتب الفلاسفة أيضًا وفق طاقتى وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدة بالنوع وإن اختلفت أصنافها ."[(٢٥)][(*)]

ولكن علم الكلام يمثل معرفة ناقصة جدًا، سواء من ناحية أصلها أو تطورها ونتائجها. وفيما يتعلق بأصلها يقول ابن ميمون:

"يجب أن تعرف أن علوما كثيرة كانت ميراثا من إنجازات أمتنا وأنها فقدت تدريجيًا. فمثلاً ما يتعلق بالأشياء المحدودة لعلم الكلام عن وحدة الله والموضوعات المرتبطة بذلك ,التى أيضًا يمكن أن تجدها عند القراء الذين أخذوها من علماء الكلام الإسلاميين، هى قليلة جدًا لو قارناها بما كتبه العلماء المسلمون فى هذا الموضوع. كذلك فقد حدث أنه عندما بدأ المسلمون هذه الطريقة ظهرت فرقة تدعى المعتزلة، والتى أخذ منها إخواننا فى الدين أشياء معينة، كما تبنوا طريقتها. بعد ذلك ظهرت فى الإسلام فرقة الأشاعرة الجديدة الذين كانوا يؤمنون بنظريات أخرى، والتى لم تجد لها صدى - قبولا - لدى أبناء ديننا"

ويضيف "اعلم أن كل ما قاله المعتزلة والأشاعرة إنما هو آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم، وكان سبب ذلك أنه لما عمت الملة النصرانية بين الملل وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الملل، ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين، ورأى علماء تلك العصور من اليونان والسريان أن هذه الدعاوى تنقضها الآراء الفلسفية نقضا عظيما بينا - نشأ

(*) انظر موسى بن ميمون - المرجع السابق ص ٧٩ .(المترجم)

فيهم علم الكلام وابتدءوا يثبتون مقدمات نافعة لهم فى اعتقادهم، ويردون على تلك الآراء التى تهد قواعد شريعتهم، فلما جاءت ملة الاسلام ونُقلت إليهم كتب الفلاسفة نقلت إليهم أيضًا تلك الردود التى ألفت على كتب الفلاسفة، فوجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما فى هذه المعانى، فتمسكوا بها وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم، واختاروا أيضًا من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم ... ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجيبة ما ألم بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة. ثم جاءت فى الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم احتاجوا ضرورة إلى أن ينصروها، ووقع أيضًا اختلاف فى ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها فى نصرة رأيها." (*)(٢٦)

وبالتأكيد ففى فكر علم الكلام توجد بعض الآراء التى يمكن الاستفادة منها:

"ولا شك ان هناك أشياء تعمنا نحن اليهود والنصارى والمسلمين، وهى القول بحدوث العالم الذى بصحته تصح المعجزات وغيرها. أما سائر الأشياء التى تكلفت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك فى معنى الثالوث، وخوض هؤلاء فى الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التى اختاروها للأشياء التى خاضوا فيها، وللأشياء الخصيصة بكل ملة منها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه." (**)(٢٧)

ومن ناحية أخرى، فإن كثيرًا من آراء علم الكلام مصدرها السفسطائيون، كما أشار إلى ذلك جالينوس والفارابى وابن باجة. والافتراضات العامة التى عضدها علماء الكلام هى الاثنا عشر التالية:

"وجود الذرات والفراغ وأن الزمن - الوقت - يتكون من لحظات. وإن الجوهر لا ينفصل عن الأعراض، وإن الأعراض تنطلق من الذرة وغير قابلة للانفصال، وإن

(*) انظر موسى بن ميمون - المرجع المذكور ص ٧٧ - ٧٨ .(المترجم).

(**) انظر المرجع السابق ص ٧٨ . (المترجم).

الأعراض لا تدوم أكثر من لحظتين، والأعراض الإيجابية وأوجه النقص - أو الأعراض السلبية - لها نفس الذاتية - الشخصية - وهى أعراض حقيقية. والشكل المادى هو عرض، وأن العرض لا يمكن أن يكون سنداً - أصلاً - لعرض آخر، وأن ما هو ممكن لا يجب اعتباره من خلال العلاقة الموجودة بين الذات والتمثيل العقلى. ولا توجد أى مشكلة فى أن يوجد فى نفس الوقت أشياء لا حصر لها أو أن نفترض أنها تتكون من الذات والعدم، وأن الحواس لا يمكن أن تكون قاعدة للرأى أو الاعتماد عليها لتكون حكما أو رأيا "[٢٨].

٦- معنى المعرفة:

ولما كان الفلاسفة لا يرتكبون أخطاء علماء اللاهوت التأمليين، ولما كان للمعرفة النظرية عندهم معنى قريب من المعرفة الخاصة بالوحى، فمن المناسب أن نبدأ بالمعنى الحقيقى لمصطلح معرفة (حُكمة فى العبرية) وحِكمة فى العربية:

"واسم الحكمة يقع فى العبرية على أربعة معان، وذلك أنه يقع على إدراك الحقائق التى غايتها إدراكه تعالى، وعلى اكتساب الصنائع، وعلى اكتساب الفضائل الخلقية، كما يقع على اكتساب الشرور والرذائل "[٢٩]-(*).

والمعرفة الحقيقية هى الميتافيزيقية، وهى قمة المعرفة، لكن قد يكون من الخطير جداً بدء الدراسة بهذه المعرفة، على الرغم من أنها تمثل أعلى الدرجات.

ويقول ابن ميمون "واعلم يا بنى أنك ما دمت تشتغل بالعلوم الرياضية وبصناعة المنطق فإنك تكون من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها، فإذا فهمت الأمور

(*) انظر موسى بن ميمون - المرجع المذكور ص ١٢٠ .(المترجم)

الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشى فى دهاليزها، فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات، فقد دخلت إلى السلطان وأصبحت معه فى دار واحدة، وهذه هى درجة العلماء وهم مختلفو الكمال". وهذه الدرجة الأخيرة هى الخاصة بالعلماء الحقيقيين الذين يشغل فكرهم الله فقط، حيث يعيشون فى رحاب الملك أو مقره ، وهو الذى يمثل درجة الأنبياء."(٣٠)

ويرى ابن ميمون أن الذى يواجه دراسة الفلسفة يجب أن يعرف:

"أنه من الخطر جداً البدء بدراسة ذلك العلم أقصد الميتافيزيقا . والأسباب والعلل التى تمنع بدء التعلم بموضوعات ميتافيزيقية هى خمسة: صعوبة هذه المادة فى حد ذاتها، ودقتها وعمقها، وعدم وجود مهارة عقلية عامة فى البدايات، والوقت الطويل الذى تستغرقه الدراسات الخاصة بالإعداد لها والاستعدادات الطبيعية المختلفة، وأخيرا الاهتمام المطلوب توجيهه نحو الحاجات الجسدية – الضرورات اليومية – [عائلة ....إلخ] وأنه يجب على الدارس أن يعرف أن النقاط التى تسود فيها تلك الحيرة عديدة جداً فى المجال الميتافيزيقى، وقليلة فى الفيزياء ولا توجد فى الرياضيات، وسبب هذا تعقد الموضوعات والمصطلحات."

" فمثلاً الإسكندر الأفروديسى يؤكد أن علل عدم التوافق أو الاختلاف فى موضوعات محددة هى ثلاثة: الأولى وتتمثل فى الرغبة الشديدة فى التفوق والسيادة التى تمنع الفرد من إدراك الحقيقة فى شكلها الصحيح، والثانية: تكمن فى دقة وغموض الموضوع المناقش وصعوبة التقاطه، والثالثة: جهل المستقبل وعدم خبرته فى فهم ذلك القابل للإدراك ..... وفى وقتنا الحالى يمكن إضافة علة رابعة، لم يذكرها الإسكندر، لأنها لم تكن توجد – فى السابق – وهى العادة والتربية [الدينية]، وذلك نظراً للاستعداد الفطرى لدى الإنسان بالتمسك والميل إلى ما اعتاد عليه بحيث أنه يشعر برفض نحو ما هو مخالف لذلك .... ويحدث كل هذا بشكل نمطى مع نصوص هى موضع تقديس واعتقاد"(٣١).

٧ - الفلسفة والنبوة:

ومن ناحية أخرى، وقبل أن نتابع، من المناسب أن نعرف أن الفلسفة والنبوة شكلان لنوع واحد من المعرفة. والنبوة تظهر فى أربعة أشكال: كلام مباشر من الله، ووحى فى حالة اليقظة، والرؤيا أثناء النوم، وسماع الملَك.

والآراء الشائعة المتعلقة بالنبوة هى ثلاثة: " أما أصحاب الرأى الأول فهم أبناء الجاهلية ممن يصدقون بالنبوة وبعض عوام شريعتنا....أما أصحاب الرأى الثانى: فهم الفلاسفة الذين يقولون إن النبوة كمال ما فى طبيعة الإنسان، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يخرج ما فى قوة النوع للفعل..والرأى الثالث: وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا هو مثل هذا الرأى الفلسفى بعينه الا فى شىء واحد؛ وذلك أنا نعتقد أن الذى يصلح للنبوة والمتهيئ لها قد لا يصير نبيا، إذ هى تابعة لمشيئة الله." (*) (٣٢)

"وحقيقة النبوة وماهيتها هى فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولا ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذا هو أعلى مرتبة الانسان، وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه...أما إذا كان الفيض العقلى على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شىء على القوة المتخيلة فإن هذا هو صنف العلماء من أهل النظر." (**) (٣٣)

٨- الله وعالم الخلق:

تعتبر النظرية الخاصة بالله وعلاقته بالعالم هى النظرية الأساسية بالنسبة لموسى بن ميمون من بين النظريات والآراء الفلسفية. فى هذه القضية قدم الفلاسفة

(*) انظر موسى بن ميمون - المرجع المذكور ص ٩١ .(المترجم)

(**) المرجع السابق ص ٩٢، (المترجم).

وعلماء العقائد النظريون والتأمليون نظريات تتفق فيما بينها وبين المعرفة الخاصة بالكتب المقدسة:

" الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى، والمتكلمون يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول ؛ وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمونه الفاعل، ويظنون أن هناك فرقا عظيما بين سبب وعلة من جانب وفاعل من جانب اخر... وهذا قول من لا يفرق بين ما "بالقوة" وبين ما "بالفعل"، والذى دفع الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسببا ولم يسموه فاعلا لم يكن من أجل رأيهم المشهور فى قدم العالم، بل هو من أجل معان اخرى بينت فى العلم الطبيعى، وهى وجود الأسباب لكل ما له سبب وأنها أربعة : المادة والصورة والفاعل والغاية، وأن منها قريبة وأن منها بعيدة، وكل واحدة من هذه الأربعة تسمى سببا وعلة، ومن آرائهم التى لا أخالفها أن الله عز وجل هو الفاعل وهو الصورة وهو الغاية." (*)(٣٤)

وأمام هذا الوضع السابق، ينحاز موسى بن ميمون إلى رأى الفلاسفة إلا فى قضية أزلية الخلق أو حدوثه. ولهذا:

"إن أدلة وجود الله ووحدانيته وعدم تجسده يجب أن تنطلق بكل تأكيد من فرضية أزلية العالم .... وذلك لتأييد هذه العقيدة الصحيحة والمهمة بدليل لا يستطيع أى أحد أن يدحضه. وعلى العكس، فإن أدلة المتكلمين تنطلق من مواقف أو قضايا تتناقض مع الطبيعة المرئية للذات. وعند الحديث عن عملية خلق العالم سوف أخصص لك فصلًا كاملًا حيث أعرض فيه إثباتًا واعيا لهذا الموضوع، وأصل بذلك إلى الهدف المنشود الذى يشتاق إليه كل واحد من المتكلمين، وأكثر من هذا، بدون نفى طبيعة الذات أو معارضة أرسطو فى أى شىء كان قد أثبته "(٣٥).

(*) المرجع السابق ص ٧٤، (المترجم).

ومن ثم، يجتهد موسى بن ميمون فى القيام بتفسير أو شرح لأرسطو يسمح بإثبات أن العالم ليس أزليًا وإنما هو حادث ومخلوق. ولهذا يبدأ فى عرض الافتراضات الخاصة بذلك:

""أرى الناس فى قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثَمّ إلها "موجودا" لهم ثلاثة آراء: الرأى الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق، وإن الله تعالى وحده كان موجودا ولا شىء سواه، وقد أوجد كل المخلوقات على ما هى عليه بإرادته ومشيئته. أما الرأى الثانى، وهو القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئا من لا شىء... فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه، وأفلاطون هو من أصحاب هذا الرأى. والرأى الثالث هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحو كتبه... وذلك أنه يقول بما قاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلا.... وأن الشىء الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد هو السماء التى لا تبرح كذلك."(*)(٣٦)

ومع ذلك، لو حللنا القضية بالتفصيل سنجد ما يلى:

" لا يوجد فى فكر أرسطو عملية برهنة على أزلية العالم. والأدلة والبراهين التى قدمها لا تتعدى كونها افكارًا عقلية. وكل الفرق، بما فى ذلك الفلاسفة، قد تركوا أنفسهم ينقادون، وبرغبة منهم، إلى أبعد مدى إلى أن أرسطو قد وضع عملية برهنة واستدلال فى هذا الموضوع. ومن وجهة نظرى – ولا يوجد لدىّ أدنى شك – فى أن كل الآراء التى طرحها أرسطو عن هذه القضايا لا يمكن إثباتها، كما أن أرسطو لم يفكر مطلقًا أن تلك الإثباتات تمثل برهانًا أو دليلا "(٣٧).

(*) انظر موسى بن ميمون – المرجع المذكور ص ٨٦ – ٨٧ .(المترجم).

لقد كانَ الفارابى هو الذى أكد أن أرسطو لم يتحدث مطلقًا عن أزلية العالم. (*) لكن من خلال منهاج أرسطو، وآراء الذين يتبنون رأى أزلية العالم، يمكن أن يستنتج بوضوح أنه من خلال هذا المعنى فإن هذا الكون قد صدر عن الخالق بسبب حاجة - ضرورة "(٣٨).

يرى موسى بن ميمون أن هذه العقيدة تتناقض مع نفس مصطلح "الله"، ولهذا يجب الانطلاق من نظرية صدور الكون عن الله، والتى تعتمد على الدليل الذى يستنتج من حدوث الأشياء: فلا يمكن أن يوجد أكثر من ذات واجبة الوجود، وكثرة الذوات، حتى فى حالة الذوات غير المادية، يمكن فقط أن تُفسَّر إذا كان أحدها يمثل علة للأخرى. ومن ثمَّ، فإن الله يمثل أصل كل الأشياء، بما فى ذلك الذوات غير المادية المحركة للأفلاك السماوية. إن العالم لم يكن يمكن أن يوجد إذا لم توجد ذات لها جوهر يخلو من إمكانية عدم الوجود. وبالفعل، فإن الوجود، والذى بالنسبة لكل الذوات هو شىء مضاف إلى الجوهر كمحدد عارض، يشبه فى الله جوهره تمامًا. هذه العلة الأولى تتصف بالبساطة المطلقة وتخلو من أى تحديد، سواء أكان حقيقيًا أو عقليًا، وكل ما قاله المتكلمون عنه هو محض افتراء وكلام فارغ لا قيمة له:

"لقد أكد بعض المفكرين [المتكلمين] أن صفات الله لا تمثل جزءًا من جوهره كما أنها ليست خارجة عنه، وهو ما يتفق مع ما يقوله آخرون. بمعنى: أن الظروف - شروط -، وهو الاسم الذى يطلقونه على الكليات ، ليست موجودة أو غير موجودة. وهذا يشبه ما أكده آخرون عندما أعلنوا أن الجوهر البسيط أو الذرة لا توجد فى مكان محدد وإن كانت تشغل فراغًا محدودًا، وأن الانسان لا يقوم بالأفعال وإنما يكتسبها. ومع ذلك فإن هذه التأكيدات تبقى بسبب تداول التفاهات والأشكال ....، وتعتمد على عبارات خطابية وطرق كثيرة مأخوذة من الجدلية والسفسطائية "(٣٩).

(*) هذا الاستطراد أو التوضيح هو من كلام المؤلف كروث وليس من كلام ابن ميمون.

٩- الذات الإلهية وصفاتها:

يرى ابن ميمون أنه فيما يتعلق بالله يعتبر كل لون من الإثبات أمرًا مستحيلاً لأن كل اثبات يعتبر رأيًا (به اسم وهو مبتدأ ويسند إليه أمر وهو خبر) ويؤدى إلى تعدد - كثرة - المحددات. ولكن الصفات التى يمكن أن نصف بها الله وننسبها إليه لا يمكن أن تكون شيئًا مختلفًا عن ذاته (لا يمكن ان تكون متعددة فى ذاتها)، لأن الاتحاد أو الجمع بين الذات والصفات قد يؤدى إلى إدخال الكثرة فى الله. ومن ناحية أخرى، فإن تلك الصفات لا يمكن أن تكون مشابهة تمامًا للذات بدون أن يحمل ذلك فى مضمونه تعدد المحدودات. والذات الإلهية لا يمكن أن تُعرف (لأن التعريف يعنى التحديد والاقتصار)، ولا أن توصف (لأن الوصف يعنى الإحصاء أو العد، وفقط يمكن أن تعد وتحصى الذات المركبة). وبالتالى لا تعتبر صحيحة أو جائزة الصياغةُ التى تقول إن الصفات تمثل الذات الإلهية - تمامًا. بل وحتى الوحدانية والوجود لا يمكن أن يكونا محددات قابلة للانفصال عن الذات، ولا علاقتهما مع الأشياء يمكن أن يضع حدودًا للذات. إن الله يختلف عن أى شىء ويتجاوز أى مقارنة. وفقط يمكننا أن نذكر أو نعدد الأفعال التى تصدر عن الله، ولا يمكن أن نعرف عنه إلا أنه العلة العليا للذات.

ومن هنا يستنتج ضرورة وأهمية تفسيرالأجزاء التى يحمل مضمونها تشبيها لله وغير ذلك من الاجزاء الموجودة فى الكتاب المقدس، بالاضافة إلى أوجه الإثبات التى تتم فيه فيما يتعلق بالله: فهى أوجه نقص يعبر عنها بالإثبات، ولا تشير لذات الله وإنما إلى فعله. ولكنها فى النهاية تحدد ما يمكن أن نعرفه عن الله. وهذه الصفات الخاصة بأفعال الله أو النواحى العملية لا تعنى تعددًا فى الذات الإلهية، وأن ما نطلق عليه صفات الفعل فإنها تمثل الجوانب العديدة والمختلفة لنشاطه. وكل الآراء التى تطلق على ذات الله هى فى الحقيقة سلبية تنزيهية، حيث إنها تنفى عنه كل ألوان النقص؛ فعندما نطلق عليه أنه "غير حادث" فإننا نفرق بينه وبين كل نوع آخر من الذوات؛ وعندما نقول إنه موجود، فإننا ننفى عنه عدم الوجود، وعندما ندعوه بالواحد، فإننا

نجعله بعيداً عن كل تعدد أو كثرة . ويؤيد موسى بن ميمون رأى الفلاسفة الذى يذكره على الشكل التالى:

"بلا شك، فإنك تعرف النظرية الشهيرة التى أعلنها الفلاسفة عن الله - تبارك وتعالى - وهى كما يلى: أن الله هو العقل والحكمة وما يمكن أن يُعقل، وتمثل هذه الأفكار فيه، تبارك وتعالى، شيئًا واحداً بدون أى تعدد. ويجب أن تعرف أن الإنسان، قبل أن يستنبط شيئا، هو ذكى "بالقوة"، وعندما يكون قد فكر فى ذلك الشىء فإنه يتحول إلى ذكى "بالفعل". وأن عملية الفهم ليست إلا الشىء القابل للمعرفة من خلال عملية عقلانية. والشىء المعقول هو الصورة المجردة وتشبه تماماً العقل - الفهم - الذى تحول إلى أن صار عقلا "بالفعل"، ولا يوجد شيئان، عقل وصورة يتم التفكير فيهما، لأن العقل الذى هو "بالفعل" ما هو إلا الشىء الذى تم التفكير فيه ... والفاعل العارف- بلا شك، هو العقل الذى تحول إلى عقل" بالفعل"(٤٠).

إن النظرية التى تقوم على نفى الصفات - أى "التنزيه" - لا تتناقض مع العلم الإلهى الذى نؤكده لله ولا تمثل عقبة فى ذلك. فالله هو الفكر السامى. ولكن كلا من عملية التفكير والفاعل المفكر والشىء المفكَّر فيه تمثل شيئًا واحداً فى كل فكر هو فى حالة فكر "بالفعل"، وهكذا فإن تأكيدنا أن الله يفكر ويعرف الأشياء لا يمثل خطراً على وحدانيته. إن علم الله يحيط بكل الذوات العامة والخاصة، على الرغم من أنه فى الحقيقة ليس له من علمنا الإنسانى إلا الاسم. فإن نفى كل تحديد مثبت يبين - فى الحقيقة - كمال الذات وكمال المعرفة . ولا يجوز أو يصح حتى مناقشة قضية لماذا تعمل إرادة الله فى وقت ما ولا تعمل فى وقت آخر. إنها تبقى كما هى - بدون تغيير - انطلاقا من تلقائيتها حتى فى حالة اختيار وقت محدد للعمل.

كذلك يجب أن تُرفض نظرية الفيض لأنها لا تفسر عملية تكوين العالم المحسوس. فلا يوجد عنصر فى العالم يعتبر ضرورياً حيث إنه لا يوجد أى شىء كان من الممكن أن يكون على شكل آخر مخالف لما هو عليه الآن . والنتيجة التى نصل إليها من هذا ليست - بالتحديد - تبعية الإرادة الإلهية، وإنما عدم كفاية نظرية الفيض التى لا تفسر

حركة الأفلاك المنظمة والتى لا يمكن تغييرها. إن الشعور الدينى هو الذى يجعل كفة الميزان تميل وتطالب بإله أعلى من الطبيعة فائق عليها، فكل الغاية الكونية تخضع لنية أخرى: الإرادة الإلهية. ومع ذلك، فإن الفيض فى هذا النظام يمثل عامل ربط للحكم الذى يمارسه الله على العالم. وفى الحقيقة فإن الجواهر غير المادية، التى لا يمكن أن تاخذ شكلا فرديًا بواسطة المادة، تختلف فيما بينها حيث تتحكم كل منها فى الأخرى بشكل متبادل وتصدر بعضها عن البعض الآخر. ولكن عملية الخلق تمثل - دائما- فعلا حرا للإرادة الإلهية. ومن خلال تدخل إله فى العالم يصبح ممكنًا حدوث المعجزة، حيث تشكل جزءًا من نظام الكون الذى يعود إلى بداية الخليقة. وهذا لا يمنع موسى بن ميمون من أن يُخضِع الجزء الأكبر من المعجزات الموجودة فى كتاب(العهد القديم) إلى عملية تفسير مجازية أو أن يشرحها على أنها تجربة داخلية للخيال النبوى. والنبى - فى هذه الحالة - ليس هو الذى يجرى المعجزات وإنما قد يكون هو الذى يرى شيئًا(قد قدر حدوثه) بصورة مسبقة وهو لم يقم به أو يحدثه.

١٠- المعرفة الفيزيقية:

على الرغم من أن العلم الإلهى يعتبر أمرًا غير مفهوم للعقل الإنسانى، وأنه ليس بالضبط كما يصفه الفلاسفة، وهم - فى هذه الحالة - أكثر الناس توفيقًا، وكذلك ليس كما يراه الأشاعرة والمعتزلة، فإنه من المناسب أن نقول إن الإنسان ليس هو العلة النهائية للعالم، وإن هذا العالم - بعد أن تم خلقه - يمثل مظهرًا للعلم الإلهى من خلال جانبه المادى. فالمادة فى ذاتها تمثل نقصًا وحجابًا يخفى الذات الحقيقية؛[٤١] مثلما الجهل هو حرمان الذات من (معرفة) الحقيقة. والمادة المكونة لم تعد تمثل نقصًا محضا وتنتظم فى أشكال الأفلاك. وعن الأفلاك يرى موسى بن ميمون:

"إن عدد الأفلاك التى تحيط بالكون لا يمكن، بأى حال من الاحوال، أن يكون أقل من ثمانية عشر [بما فى ذلك الخارجية]، وربما يمكن أن يكون أكثر من هذا؛ والأمر متعلق ببحث ذلك، مثل موضوع ما أذا كانت توجد أفلاك لا تحيط بالعالم".

وبالنسبة لأرسطو فيمكن أن يكون عدد العقول المحركة خمسين، والفلاسفة المحدثون يؤكدون أنها عشرة، وأن العاشر هو العقل الفعال. وهذه الأفلاك لها نفس، ولكن من نوع مختلف تمامًا عن النفس الحيوانية والإنسانية. ولهذا فإن أرسطو كان يعتبر ما كان يسميه اليهود بالملائكة، عقولا منفصلة (مفارقة)(٤٢).

١١- تفسير كل نوع من المعرفة:

ويحيط العلم الإلهى أيضًا بالأشياء الخاصة ويشملها. وهذا العلم بالنسبة للنوع البشرى يمثل طابعا فرديا، وإن كان موسى بن ميمون يقصر هذه الخصوصية على الفلاسفة فقط، أما بالنسبة لباقى المخلوقات فهو شيء أكثر عمومية. وهذا الاهتمام (الرعاية) الذى يتلقاه الإنسان يتم من خلال الاتصال بين العقل الإنسانى والعالم القابل للإدراك مع الله، ويعتمد على درجة الكمال التى يصل إليها الإنسان الفانى.

"وقد بين الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون أن الكمالات الموجودة تنقسم إلى أربعة أنواع: أولها وهو أنقصها ما يتفانى أهل الارض فيه، وهو كمال القنية، وهو ما يوجد للشخص من الأموال والثياب والالات والعبيد والأراضى ونحوها ..والنوع الثانى يتصل بشخص يكون كامل البنية والهيئة .... والنوع الثالث هو صاحب الفضائل الخلقية ...والنوع الرابع هو صاحب الكمال الإنسانى الحقيقى الذى حصل على فضائل نطقية وتصور معقولات تفيد آراء صحيحة فى إلالهيات وهذه هى الغاية الأخيرة التى تكمل الشخص كمالا حقيقيا تفيده البقاء الدائم وبها يكون الإنسان إنسانا... وكذلك بين لنا الأنبياء إن الكمال الذى يفتخر به ويرغب فيه هو معرفته تعالى." (*) (٤٣)

(*) انظر موسى بن ميمون - المرجع المذكور ص ١٢٠ - ١٢١ (المترجم)

وفى درجة سامية بشكل خاص من هذا الاتصال نجد أنفسنا فى حضور الإلهام النبوى، والذى يدخل بهذه الطريقة فى الإطار النفسى الإنسانى. وابتداء من درجة معينة من الكمال الفكرى يضىء العقل الفعال الشخص بطريقة معينة وخاصة. وهذه الإضاءة يمكن أن تؤثر فى العقل الإنسانى، وتمنحه موقفًا تنبئيًا- تكهنيا، والنبوة هى الفعل المشترك للعقل الفعال على الملكتين اللتين أخذتا شكلًا عقليًا ,فى حين يستفيد الآخرون - غير الأنبياء - الذين يتلقون وحيًا أو يستقبلون نورًا - سواء كانوا فلاسفة أو من المدعين للنبوة - من حالة واحدة من الحالات النورانية. والهدف النهائى للعالم هو الإرادة الإلهية: فالله أراد العالم فى مجمله، وإذا كانت بعض أجزائه توجد فى خدمة أجزاء أخرى، فإن هذه الأشياء تمثل نهايات وأهدافا خاصة وليست نهائية.

١٢- الكمال الإنسانى:

إن الكمال الإنسانى له طابع تأملى وروحى. والطابع الأخلاقى يبدأ من كونه وسيلة تساعد على السير قدما نحو الكمال. والفرق بين التشريع الإلهى والقانون الإنسانى يكمن فى أن الأول لا يكتفى بأن يقدم محاولة توفيرالنفع المادى للإنسان وتنظيم علاقته المتبادلة وإنما يقوده نحو الحقيقة وينير روحه. إذن فالأخلاق تمثل عامل انضباط اجتماعى، وتفيد - بالإضافة إلى ذلك - فى تحرير الإنسان من سيطرة الشهوات وتخلق مناخًا مناسبًا لعمل العقل. ومصدر هذه الفكرة هو مفهوم أرسطو عن العلم: من حيث إنه كمال الإنسان وسعادته القصوى، بدون أن ننسى أن ربط أرسطو بين المعرفة وتحصيل الخير قد تم تفسيره من قبل الأفلاطونيين الجدد، ثم فيما بعد المفكرين العرب واليهود من وجهة نظر دينية. واتباعًا لمنهج أرسطو، يؤكد موسى بن ميمون :

" تبين بشكل واضح أن الإنسان اجتماعي بطبعه، وهذا يفرض عليه أن يعيش في جماعة".(٤٤)

وينبني علم الأخلاق الخاص بموسى بن ميمون على هذا المعنى الاجتماعي، والذى يبلغ ذروته عندما يتشبه الإنسان بالله فى أفعاله، وهو ما يمثل الدرجة العليا والقصوى من الأخلاق. وهذا الأمر ليس عبارة عن اتصال صوفي، على الرغم من أن ورع موسى بن ميمون كان به أثر تأملى لا يمكن إنكاره. فالمعرفة الأخلاقية تؤدى إلى الرؤية فى الآخرة، وحياة العَالم المتردى السفلى ليس لها فى هذه الصدد إلا قيمة نسبية. ويدعو موسى بن ميمون - بدون الوصول إلى الزهد - إلى طريق وسط يتمثل فى التخلى عن العالم، والذى يترجم فيما يلى: التطهر فى وسط العالم، من خلال الاعتزال داخل القلب ذاته، وبدون ترك الصراع والأعمال التى تفرضها الحياة أو التخلى عنها.(٤٥)

١٣- الفكر السفاردیمی وتأثير موسى بن ميمون:

إن الدور الفريد لموسى بن ميمون فى الفكر اليهودى أوجد بالفعل حالة من الثورة مثل التى أحدثها فكر ابن رشد فى الفكر الإسلامى. لكن بعد الاعتراف بهذا الأمر فمن الضرورى تفنيد كل الإشارات التاريخية التى تتحدث عن تدهور الفكر اليهودى بعد موسى بن ميمون وتفسيرات ذلك. ولا أرى ضرورة فى التأكيد على افتراضى القديم الخاص بالطابع الجدلى فى التطور النهائى للفلاسفة، فموسى بن ميمون لم يصل إلى الافتراضات الفلسفية لابن رشد، لكن يجب أن أشير إلى أمر لا شك فيه وهو الخاص بنضج علماء الفلسفة الكلامية المسيحيين فى القرن الثالث عشر. ولهذا فإن التأثير الأول الكبير لموسى بن ميمون يجب البحث عنه عند علماء الفلسفة الكلامية اللاتينيين فى العصور الوسطى. أما اليهود الأندلسيون فقد لاحظوا أن تجاوز موسى بن ميمون يعتبر أمرًا محفوفًا بالمخاطر - على حد قول إبراهيم بن داوود الطليطلى- (نحو عام

٥٠٣/١١١٠- ٥٧٥/١١٨٠)، وهو المتابع المخلص لفكر ابن سينا. ومع ذلك، فإن ليفى بن جيرسون من باغنولس (٦٨٦/١٢٨٨) Levi b. Gerson Bagnols (٧٤٤/١٣٤٤) والذى يعرف ب غيرسونيدوس Gersonidos، سيتأثر كثيرًا جدًا بابن رشد. ومن ثم، فإن موسى بن ميمون هو فيلسوف أندلسى كان له موقف مشابه لابن طفيل واعتمد بشكل واسع على فكر الفارابى وابن باجة. ويتجاوز ابن رشد فى الطب فقط حيث إنه أحد أتباع ابن زهر، وهم الذين يعرفون بالأطباء الجدد.

هوامش الفصل السادس

(١) من الناحية الزمنية يسبق فكر ابن رشد فكر موسى بن ميمون، ولكن العالم السفاريديمى تعرف على مؤلفات المفكر المسلم الأعظم – العظيم- فى وقت متأخر جداً، عام ٥٨٥/١١٩٠ ، وفكر ابن ميمون يسير وفق الخط الجدلى الخاص بالفارابى وابن باجة، والذى يبدو أنه يعرفه جيداً. ويشبه – إلى حد ما – بعض جوانب فكر ابن طفيل. وهذا هو سبب القفزة التاريخية التى سمحت لنفسى أن أقفزها.

(٢) ولد موسى بن الحاخام اسحاق بن ميمون، والذى يعرف أيضاً ب"مايمونيدس" و"رامبام" .فى قرطبة ربما فى عام ٥٢٩/١١٣٥ أو عام ٥٣٢/١١٣٨م. وتحاول كتب التاريخ أن تجعل ولادته قد حدثت فى ساعة القيلولة يوم السبت ١٤ من شهر نيسان من عام ٤٨٩٦ من تقويم نشأة الكون، الموافق ٣٠ من مارس عام ١١٣٥. أما الذين يؤيدون تأخير ذلك التاريخ حتى عام ١١٣٨، فإنهم يعتمدون على شهادة موسى حيث ذكر فى غلاف Misne Tora أنه قد انتهى منه عام ٥٦٣/١١٦٨م، ويؤكد أن عمره حينذاك كان ثلاثين عاماً. ومع ذلك، فمن المناسب ألا ننسى أن الدقة فى هذا المجال عادة لا يمكن أن تكون موضع ثقة كبيرة. وتفسير تغير الخمسة بالثمانية يعود إلى تشابه الأحرف المستخدمة فى الكتابة العبرية، ولكنها لا تفيد فى حالة الذين يستخدمون العربية. وإذا قبلنا التاريخ الأحدث فإن المؤلفات الأولى لموسى بن ميمون تدل على نضجه المبكر وتعتبر سابقة لاوانها.

كان أبوه، وهو الحاخام إسحاق بن ميمون معلمه الأول، وكان قد درس فى اليسانة مع الحاخام يوسف هاليفى (مات عام ٥٣٥/١١٤١). وقد أقام موسى بن ميمون فى قرطبة ما بين عشرة إلى ثلاثة عشر عاماً، وذلك تبعاً لتاريخ الميلاد الذى يتم قبوله. وبعد انتصار الموحدين فى المغرب، وعندما اقتربوا من قرطبة عام ٥٤٢/١١٤٨، رحلت عائلته من المدينة ولجأت، وربما مروراً بغرناطة، إلى المرية وكانت فى يد المسيحيين وبكل تأكيد من المحتمل أن يكونوا قد أقاموا فيها حتى عام ٥٣٢/١١٥٨-١١٥٩، حيث انتقلوا فى السنة الأخيرة إلى مدينة فاس. ويذكر بعض المؤلفين أن من الضرورى أن تكون عائلة بنى ميمون قد عاشت عدة أعوام فى مدينة طليطلة، لكن لا يوجد أى معلومات تؤيد ذلك، لأن افتراض وجود فرصة أفضل لتلقى العلم فى طليطلة أكثر من المتاحة فى كل من المرية وغرناطة أو فاس يعتبر أمراً غير ذى بال . وإذا كان من الصعب السفر من المرية إلى فاس فإنه من المستحيل تقريباً الخروج من أراضى مسيحية فى وسط شبه الجزيرة ثم العودة للمرور بميناء فى أرض إسلامية والنزول فى المغرب.

ورحيل بنى ميمون الغريب إلى فاس، والذى أشرنا إليه فى نص الكتاب وذلك لأهميته الواضحة، كان سبباً لكل لون من الافتراضات. ولكن نظراً للإسراف الشديد فى وصف تفصيلات الرحلة من المغرب إلى الأرض المقدسة، والسكوت،

والصمت عن خطوب الدهر الخاصة بأكثر من سبعة عشر عامًا، وذلك منذ الخروج من قرطبة وحتى الرحيل من فاس، تجبرنا على التفكير فى مرورهم بمرحلة اعتناق ظاهرى للدين الإسلامى، والذى لم يكن من الممكن تجنبه، ويؤيد ذلك عملية التعريب الثقافى التى حدثت لهذه العائلة. أما موسى بن ميمون فيذكر لنا فقط ما يلى وذلك فى رسالة اليمن:

"إننى أقل السفارديين تعليمًا، وذلك بعد أن تدهور مجدهم فى المنفى. وفى الحقيقة فقد حاولت دائما – متى كان ذلك ممكنًا – أن أكون مجتهدًا فى الدراسة، ولكنى لم أبلغ المستوى المعرفى لآبائى، حيث إنه فُرض علينا أن نعيش أيامًا سيئة وصعبة؛ فلم نتمتع بإقامة هانئة. لقد تعبنا بدون أى توقف(على الدوام). وكيف كان من الممكن أن يكون كتاب "الحلقة" واضحا وأنا أهاجر من مدينة إلى أخرى، ومن مملكة إلى أخرى ؟ "رسالة إلى يعقوب ب.ر. ناثان الفيومى فى:

Cartas y testamentos de Maimonides, trad. De C. del Valle, Cordoba, 1989, p. 142.

فى عام ٥٦٠/١١٦٥، غادر بنو ميمون مدينة فاس بالشكل المتعجل والمشئوم الذى وصف لنا تفاصيله موسى بن ميمون، ومنذ تلك الفترة فإن المعلومات الخاصة بسيرته الذاتية كثيرة ودقيقة، وذلك كما أشرنا فى النص. ولقد مات فى مدينة الفسطاط فى ١٣ ديسمبر عام ١٢٠٤، وعمره ستة وستون أو تسعة وستون عامًا تبعًا لتاريخ الميلاد الذى نقبله.

(٣) إن الشكل الكتابى لكلمة *al-Izirbe* لا يسمح بالتعرف عليها بدقة. وإذا كان نص الوصية الثانية حقيقيًا، فإنه عند كتابة الكلمة العربية بأحرف عبرية حدث بها بعض التغيرات فى الحركات. ومع ذلك، فنظراً لأنه ذكر من ناحية المغرب ومن ناحية أخرى تونس وليبيا (حيث ذكر أن ليبيا توجد بين تونس والإسكندرية)، يبدو أن المقصود هى الجزائر، لعدم وجودها فى الوصف .

(٤) حول موضوع "الارتداد" انظر المرجع التالى

Sobre la apostasia, trad. C. del Valle, ed. Cit., pp.133 -134.

فى هذا الفصل لا أسير على النظام الذى كنت أتبعه عندما كنت أتجنب تحديد اقتباسات النصوص من خلال الإشارة إلى اسم الكتاب والطبعة والصفحة، وسبب ذلك واضح: هو الطابع الجديد لوجهة النظر التى أعرضها .

(٥) خطاب إلى شموئيل بن تبون، سبتمبر عام ٥٩٦/١١٩٩ ترجمة ك. ديل بايبى ص. ٣٢-٣٣

(٦) (أ) خطاب إلى يوناتان هاكوهين، نحو عام ١٢٠٠م ترجمة ك. ديل بايبى ص٨٣

(٧) خطاب إلى جماعة لونيل، نحو عام ١٢٠٠م. وترجمة ك. ديل بايبى المذكورة ص ٩٧, لقد كان لدى موسى بن ميمون معلومات ممتازة حول حالة الدراسات الحاخامية، باستثناء الدراسات التى توجد فى مدينة طليطلة:

"توجد في كل إسرائيل وسوريا مدينة واحدة فقط - وهى حلب - حيث يعيش فيها علماء كرسوا جهودهم لدراسة الشريعة. وفى كل بلاد الشتات توجد بعض الحلقات، ففى بابيلونيا يوجد شخص أو شخصان، وفى كل اليمن وفى المدن العربية الموجودة فى مضيق [عمان] يوجد بعض الأفراد الذين يدرسون التلمود. وفى مدن شمال أفريقيا المسلمة (أى الخاصة بالأتراك) تقرأ التوراة المكتوبة وتنفذ حرفياً. أما فى مدن المغرب، فأنت تعلم ما تم الأمر به - الأوامر التى صدرت - وذلك بسبب معاصينا."

وأمام هذا المنظر العام المثير للأسى، يبرز موسى بن ميمون فقط دراسات اليهود السفارديين حيث يذكر صراحة يهود لونيل والمدن المجاورة لبروفنسيا (وبكل تأكيد فى قطالونيا)، وبالطبع فى مصر التى تحولت إلى واحة لهم. ولكن لماذا لم يذكر اليهود الطليطليين ؟ يمكن أن يكون هذا الصمت له علاقة برحيله إلى فاس بدلاً من طليطلة وبرشلونة وخيرونا ولونيل....إلخ كما فعل الآخرون.

(٨) إن المشكلة النقدية الخاصة بالمؤلفات المكتوبة لموسى بن ميمون لم تحل حتى الآن، ولا حتى فيما يتعلق بصحة ما يُنسب إليه، وكذلك فيما يتعلق بنص وتاريخ الكتابة. ومن وجهة نظرى، فإن موسى بن ميمون قد كتب كل رسائله - بما فى ذلك خطاباته وردوده على بعض الاستشارات - باللغة العربية، باستثناء Misne Tora. ومن الممكن أن يوجد فى بعض رسائله الأصلية فقرة أو بضع جمل مكتوبة بالعبرية. ولكنى أشك كثيراً فى أنه كان يكتب بشكل مباشر رسالة ما بكاملها أو الجزء الأكبر منها باللغة العبرية. والسبب فى ذلك بديهيٌ: لماذا سيكتب بالعبرية إذا كان قد كتب بالعربية رسائله حتى إلى المقيمين فى بروفنسيا الذين كانوا يجهلون هذه اللغة؟. وبعد تقرير هذا سوف أضع قائمة لمؤلفاته متبعاً فى ذلك ترتيباً تاريخياً تقريبياً، وسوف أشير إذا كانت توجد ترجمات للعبرية أو اللاتينية أو الإسبانية، والكتب المشار إليها بنجمة هى المتعلقة بشكل أكبر بفكره أو التى بها أخبار عن حياته ومؤلفاته.

١١٥٨ مقالة عن التقويم. النص العربى الأصلى مفقود. والترجمة العبرية مجهولة المؤلف. ويوجد ترجمة إسبانية لـ ك. ديل بايبى. قرطبة ١٩٨٩.

- "مقالة فى صناعة المنطق" (*)، ترجمة للعبرية لموسى بن طيبون، الطبعة الأولى عام ١٥٥٢م- فينيسا (وتوجد ترجمتان عبريتان أخريان).

١١٦٢ - ١١٦٥ حول الارتداد (*). النص العربى الأصلى مفقود وتوجد ترجمة إسبانية ل ك.ديل بايبى. قرطبة. عام ١٩٨٩م.

١١٦١- ١١٦٨ كتاب السراج (*)، العديد من الترجمات العبرية من بينها ترجمة شموئيل بن تيبون، الطبعة الأولى نابولى ١٤٩٢م.

١١٦٨ ثلاث عشرة قاعدة، ترجمة عبرية لصموئيل بن طيبون.

١١٦٨ الفصول الثمانية أو كتاب النفس، ترجمة عبرية لصموئيل بن طيبون. الطبعة الأولى ليبزيغ ١٩٦٣،

١١٦٨ - ١١٨٠م. مثانى التوراة (*). مكتوب بالعبرية

١١٧٠ الرسالة اليمنية (*). ترجمة عبرية لصموئيل بن طيبون، الطبعة الأولى فيينا عام ١٨٥٠، وتوجد ترجمة إسبانية لها داخل الترجمة المذكورة .

١١٧٨ رسالة إلى جافيت الياهوها دايان(*).. النص الأصلى العربى مفقود، ترجمة عبرية مجهولة المؤلف وتوجد داخل الترجمة الإسبانية المذكورة سابقًا.

١١٨٧- ١١٩٠ فصول موسى بن ميمون فى الطب، توجد ترجمة عبرية لزيراحيا بن إسحاق البرشلونى، وأخرى لناثان هانياتي، الطبعة الأولى. لمبرج عام ١٨٣٥، وترجمة لاتينية مجهولة، بولونيا عام ١٤٨٩م.

١١٩٠ مقالة فى الربو، ترجمة عبرية لصموئيل بينابنيستى السرقسطى.

١١٩٠ رسالة إلى يوسف بن يهوذا(*). كُتبت باللغة العربية. وتوجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة. ويمثل مقدمة كتاب "دلالة الحائرين".

١١٩٠"دلالة الحائرين" (*). ترجمة عبرية من خلال النص المحقق عام ١٢٠٠م لصموئيل بن طيبون , ٣٢٠٤ وترجمة إسبانية لغونثالو مايسو، مدريد عام ١٩٨٣، ويوجد ما يلى:

(على الرغم من أن موسى بن ميمون كان قد قبل كعنوان للترجمة العبرية More Nebujim الذى كان قد اقترحه موسى بن طيبون، فإن العنوان العبرى الذى اعتبره أكثر دقة كان عنواناً أخراً، ويعبر عن ذلك بقوله:" إن اسمه يمثل ذكرى ممتازة ؛ فى العربية هو دلالة الحائرين، والذى يناسبه بكل دقة النص العبرى: " Hora at ha-nebujim خطاب إلى شموئيل بن تبون، المرجع السابق ص ٣٣)

١١٩٠ خطاب إلى يوسف بن يهوذا، هل كتب بالعبرية؟. النص العبرى يمتاز بانه نثر مقفى. "ومن الممكن أن يكون قد تم تصحيحه حيث أن كتاب دلالة الحائرين يذكر بعنوانه العبرى الذى أسماه به شموئيل بن تبون بدلاً من الاسم المذكور وهو الترجمة العبرية الأكثر دقة تبعًا لموسى بن ميمون"

١١٩٠ الرسالة "الرمزية" ليوسف بن يهوذا. مكتوبة بالعربية، ترجمة عبرية مجهولة، توجد ضمن الترجمة الإسبانية ل ك. ديل بايى المذكورة . C. Del Valle

١١٩٠ رسالة إلى يوسف بن يهوذا (*). مكتوبة بالعربية .

١١٩٠ رسالة إلى ر. يوسف بن يهوذا. مكتوبة بالعربية. توجد ترجمة عبرية مجهولة ,توجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايبى.

١١٩٠ رسالة إلى ر. حسداى ها ليفى (*)، مكتوبة بالعربية. توجد ترجمة عبرية ,توجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايى.

١١٩١ مقالة فى الجماع، ترجمة عبرية لزيراحيا بن إسحاق.

١١٩١ رسالة إلى يوسف بن يهوذا (*) [حول وفاة الابنة الصغيرة]، مكتوبة بالعربية، توجد ترجمة عبرية ، توجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايي.

١١٩١مقالة قيامة الموتى (*). ترجمة عبرية لشموئيل بن تبون، توجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايي.

١١٩١ رسالة إلى ابن جابر (*)، مكتوبة بالعربية، ترجمة عبرية مجهولة. توجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايي.

١١٩٥ رسالة حول التنجيم (*). مكتوبة بالعربية، ترجمة عبرية لشموئيل بن تبون ،توجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايي

١١٩٨ رسالة في تدبير الصحة، ترجمة عبرية لموسى بن طيبون وترجمة لاتينية .

١١٩٩ كتاب السموم]ومضاداتها[، ترجمة عبرية لموسى بن طيبون وترجمة لاتينية .

١١٩٩ رسالة إلى صموئيل بن طيبون (*)، مكتوبة بالعربية. ترجمة عبرية مجهولة ،توجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايي.

١٢٠٠ مقالة في بيان الأعراض، ترجمة عبرية مجهولة، ترجمة لاتينية مجهولة.

١٢٠٠ مقالة عن البواسير، ترجمة عبرية مجهولة.

١٢٠٠ شرح فصول أبوقراط، ترجمة عبرية لموسى بن طيبون.

١٢٠٠ المختصرات لكتب جالينوس. ترجمة لاتينية.

١٢٠٠ شرح أسماء العقار.

١٢٠٠ تصويبات لنص دلالة الحائرين.

١٢٠٠ خطاب إلى ر. أناتولي، هل كتب بالعربية ؟، ونص عبري، يوجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايي.

١٢٠٠ خطاب إلى جوناتان هاكوهين (*)، هل كتب بالعربية ؟ يوجد نص عبري، ويوجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايي.

١٢٠٠ رسالة إلى جاليه لونيل، هل كتبت بالعربية ؟ يوجد نص عبري، كما انه يوجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايي.

١٢٠١ رسالة إلى بنحاس ميشولام، هل كتبت بالعربية ؟، ترجمة عبرية مجهولة ، وتوجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايي

- خطاب فى شكل فقرات عن الذين ينتقدون أو يقبلون مؤلفاته، مكتوب بالعربية. طبعة وترجمة عبرية، ويوجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايى.

- العديد من الإجابات، يصل عددها إلى ستة عشر حول بعض القضايا، كلها موجودة فى الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايى.

- مقالة عن السعادة، ترجمة عبرية مجهولة، سالونيك ١٥٦٧، طبعة عربية وعبرية، وهى توجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايى

- وصيته: نصّان، نص مكتوب بالعربية وربما يمثل الأصل، ترجمة عبرية مجهولة وطبعة عبرية، توجد ضمن الترجمة الإسبانية المذكورة ل ك. ديل بايى.

(٩) الرسالة اليمنية، المرجع المذكور. حيث يطلق موسى بن ميمون على (نبى الله)موسى لقب "معلمنا" دلالة الحائرين، المرجع المذكور، ص ٣٠٢ . ويؤكد أن: " لم يكن هدفى فى هذه المقالة أن أتحدث عن علم الفيزياء، ولا أن أوضح موضوعات لها علاقة بالميتافيزيقا أو محاولة أن أثبت ما تم (إثباته) .... وإنما هدفى هو توضيح النقاط الغامضة فى التوراة "، المرجع المذكور حتى ص ٢٢٥

(١٠) دلالة الحائرين، ترجمة غونثالو مايسو Gonzalo Maeso، مدريد، ١٩٨٣، ص ٥٧-٥٩، ٦٦-٦٧

(١١) المرجع المذكور. ص ٥٧-٥٨

(١٢) المرجع المذكور ص ٢٦٦-,٢٦٧ وفى موضع أخر يقول: "لقد اكد ابوبكر بن الصايغ]ابن باجة ,[فى مقالة محفوظة له عن الفلك، أن وجود الافلاك التداويرية يعتبر امر غير مقبول .... ولقد وصل إلى علمى أن أبا بكر أكد أنه قد وجد نظاماً فلكيًا لا يوجد فيه تلك الأفلاك التداويرية وإنما أفلاك خارجية مركزية، ومع ذلك، لم أسمع ذلك من تلاميذه." المرجع السابق ص ٣٠٨-٣٠٩

(١٣) المرجع السابق ص ١٩٧.

(١٤) خطاب إلى صموئيل بن طيبون، المرجع المذكور ص ٣٤.

(١٥) خطاب إلى حسداى هاليفى - المرجع المذكور ص ٤٣.

(١٦) خطاب إلى صموئيل بن طيبون، المرجع المذكور ص ٣٢.

(١٧) المرجع السابق ص ٣٣-٣٤ .

(١٨) المرجع السابق ص ٣٤.

(١٩) مقال عن بعث الموتى، ترجمة ديل بايى، المرجع السابق ص ٧١.

(٢٠) خطاب إلى يوسف بار يهوذا (بعد عام ١١٩٠) ترجمة ديل بايى، المرجع السابق ص ٧١.

(٢١) خطاب لشموئيل بن تبون، المرجع السابق ص ٣٣.

(٢٢) عن المعارضين والموافقين لكتبه، يوجد في ترجمة ديل بايي.

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢٤) فصل الحلق (قبل عام ١١٦٨)، يوجد في ترجمة ديل بايبي.

(٢٥) دلالة الحائرين، المرجع المذكور ص ١٩٩.

(٢٦) المرجع السابق ص ١٩٦ - ١٩٨.

(٢٧) المرجع السابق ص ١٩٨.

(٢٨) المرجع السابق ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٢٩) المرجع السابق ص ٥٥٩.

(٣٠) المرجع السابق ص ٥٤٨ - ٥٤٩.

(٣١) المرجع السابق الصفحات ١١١، ١١٨، ١٠٨.

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٣٣) المرجع السابق ص ٢٤٤ - ٢٤٨.

(٣٤) المرجع السابق ص ١٩٨ - ١٩٠.

(٣٥) المرجع السابق ص ٢٠١.

(٣٦) المرجع السابق ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٣٧) المرجع السابق ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٣٨) المرجع السابق ص ٢٩٣.

(٣٩) المرجع السابق ص ١٤٦.

(٤٠) المرجع السابق ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٤١) يقول موسى بن ميمون إن سليمان كان قد قارن المادة بالمتزوجة الزانية، لكن في سفر الأمثال (٦، ٢٦)، ما يقوله هو: "إن المراة الزانية ترضى برغيف خبز وذات البعل تبحث عن حياة كريمة." (XVII)
ونص ال (4,II) Enneadas الذى يستعمله ابن سينا يقول: "إن المادة هى الفقر فى المعرفة، وفى الفضيلة وفي الجمال، وفى الشكل، وفى الجودة، وكيف لا تكون مشوهة وقبيحة جداً وسيئة لأقصى

درجة ؟. ويكتب ابن سينا (العشق ٧٣: اا) : "إن المادة تشبه المرأة الخسيسة - غير الشريفة -، والتى قد تأخذك الرأفة بها لأن قبحها واضح، وكلما رفعت الحجاب فإنها تغطى عيوبها الخلقية بعيوبها الأخلاقية". وأرى أن موسى بن ميمون قد قرأ نص سليمان من خلال تفسير ابن سينا.

(٤٢) المرجع السابق ص ٢٥٦ - ٢٦٧.

(٤٣) المرجع السابق ص ٥٦٠ - ٥٦٢.

(٤٤) المرجع السابق ص ٣٥٤.

(٤٥) إن النظرية الأخلاقية لموسى بن ميمون ترتبط كثيراً بطبيعته بوصفه مواطنًا - بكونه من سكان المدينة - وهو فى هذا يتفق مع ابن رشد. فمثلاً يقول أن: "البدو، على الرغم من قذارتهم وحرمانهم من الملذات وأنهم يتناولون القليل من الطعام، إلا أنهم يحسون بكراهية نحو المدن ويحتقرون الأشياء الجذابة التى بها ويفضلون عليها البيئة التى اعتادوا عليها. "دلالة الحائرين"، المرجع المذكور ص ١٠٨، فى موضع آخر يصر على الحديث فى هذا الموضوع: "إن بعض البشر يشبهون - بكل تأكيد- السوائم، والبعض الآخر يشبهون الحيونات المتوحشة وهم الذين لا يستحقون من الإنسان الكامل والمتوحد أى اهتمام." المرجع السابق ص ٣٤٦. إن طبيعته كساكن للمدينة، والذى يجعله يعترف بمحاسن الحياة الحضرية يظهر أيضًا عندما يشرح موقفه من الخنزير: "لا يعتبر الخنزير ودهنه من بين كل ما هو محرم]على اليهود [محرمين لكونهما ضارين بالصحة، وانما الذى يجعلهما منكرين ومبغوضين - بصورة أساسية - أمام الشريعة هو أن الخنزير حيوان قذر جداً ويتغذى على الأشياء القذرة . وإذا قُبل لحم الخنزير كغذا فإن الشوارع بل والمنازل ستكون أكثر قذارة من مجارى الصرف كما يلاحظ هذا فى بلاد الفرنجة - الإفرنج.]المرجع السابق ص ٥٣١ [ومن الأمور الغريبة أن عملية تعليل موسى بن ميمون، والذى لكونه طبيبًا فإنه يعلم أن لحم الخنزير ليس ضارا، يستخدم بصورة قليلة جداً من قبل المؤلفين فى هذا الموضوع وغير معروف تماماً لكثيرين يفتخرون بأنهم من المتخصصين فى موسى بن ميمون.

(XVI) الكتاب المقدس - دار المشرق - الطبعة السابعة - بيروت ٢٠٠٤ - ص ١٣٢٧ - المترجم.

مراجع الفصل السادس

784. Bacher, W., M. Braund y D. Simonsen (ed), *Moses ben Maimon Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, Leipzig, 1988.
785. Baneth, D. Z., *Iggerot ha-Rambam*, rep. Jerusalén, 1985.
786. Ídem, «Le-Terminología ha-Filosophit šel ha-Rambam u-le-Targumo». Pub. en *Tarbiz*, 13 (1941), pp. 37-47.
787. Bar-Joseph, M., *Cartas y testamento de Maimónides*, Tel Aviv, 1970 (en hebreo).
788. Berman, L. V., «Avempace y Maimónides, un capítulo de la historia de la filosofía política». T. doctoral, Univ. hebrea, Jerusalén, 1959 (en hebreo).
789. Blau, J., *R. Mosés b. Maymón, Responsa*, Jerusalén, 1957-1961.
790. Blumberg, H., «The separate Intelligences in Maimonides' Philosophy». Publicado en *Tarbiz*, 40 (1971), pp. 216-225.
791. Blumenthal, D. R., «Was there an Eastern Tradition of Maimoniden scholarship?». Pub. en *REJ*, 138 (1979), pp. 57-67.
792. Breslauer, S. D., «Philosophy and Imagination. The Politics of Phrophecy in the Wiew of Moses Maimonides». Pub. en *JQR*, 70 (1980), pp. 153-171.
793. Chapira, B., «Textes inédits de Maïmonides I. Un autographe de Maïmonides etc.». Pub. en *REJ*, 99 (1935), pp. 8-19.
794. Cruz Hernández, M., «Maimónides, pensador medieval». Pub. en *Maimónides y su época*, Madrid, 1986, pp. 33-49.

794 bis. Ídem, «Los tres exilios (de Sefarad, de al-Andalus y de Jerusalén) de Mosé ben Maymūn (Maimónides)». Pub. en *Actas del V Seminario de H. de la F. española*, Salamanca, 1988, pp. 15-22.

795. Ídem, «Maimónides como faylasūf», Pub. en *Sobre la vida y obra de Maimónides»*, Córdoba, 1991, pp. 79-93.
796. Davidowitz, H. S y D. H. Baneth., *Peraqīm be-Haṣlaḥá ha-Meyuḥasīm le-Rambam*, Jerusalén, 1939.

— Davidson, H. A., núm. 312.

797. Diesendruck, Z., «On the date of Completion of the Moreh Nebukim», Publicado en *HUCA*, 12-13 (1937-1938), pp. 461-487.
798. Efros, I., «Millot hattegyon Maimonides Treatise on Logic». Pub. en *PAAJR*, 8 (1937), pp. 1-135, t. hebreo, pp. 1-65 t. inglés.
799. Ídem, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukhim*, N. York, 1924; rep. 1960.
800. Elbogen, I., *Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon aus seinen Briefen und anderen Quellen etc.*, Berlín, 1935.

801. Faur, J., *Estudios sobre la Misné Torá*, Jerusalén, 1978 (en hebreo).
802. Forchheimer, P., *Living Judaism. The Mishna of Avoth with the Commentary and selected Other chapters of Maimonides*, N. York, 1974.
803. Freimann, A., *Moses ben Maimon. Responsa*, Jerusalén, 1934.
804. Friedlaender, I., «Ein Autograph des Maimonides». Pub. en *MGWY*, 52 (1908), pp. 408-420.
805. Ídem, «Note on An Autograph Responsum of Maimonides». Pub. en *JAR*, 6 (1915-1916), pp. 558-589.
806. Friedman, M. A., «Three New Fragments from the Responsa of Maimonides». Pub. en *Tarbiz*, 16 (1977), pp. 145-149.
807. Funk, Y., *Séfer Moré Nebujîm*, Vilna, 1904.
808. Gandz, S., «Date of the Composition of Maimonides Code», *PAAJR*, 17 (1947-1948), pp. 1-7.
809. Geiger, A., *Moses ben Maimon Studien*, Breslau, 1850.
810. Giladi, A., «Breve nota acerca del posible origen del título Moré Nebujîm». Pub. en *Tarbiz*, 48 (1979), pp. 346-347.
811. Gotein, S. D., «Maimonides, Man of action. A revisión of the Masters Biography in Light of the Geniza Documents». Pub. en *Homenaje a G. Vajda*, Lovaina, 1980, pp. 155-167.
812. Gonzalo Maeso, D., *Guía de Perplejos*, trad. española e intr. Madrid, 1984, rep. 1993.
813. Guttmann, J., y otros, *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, Leipzig, 1908-1914.
814. Halkin, S., *Moses Maimonides Epistle to Yemen: The Arabian Original and the three Hebrew Versions*, ed. con trad. inglesa de B. Cohen, N. York, 1957.
815. Ídem, *Crisis and Leadership. Epistles of Maimonides*, trad. inglesa, Filadelfia, 1985.
816. Hartman, D., *Maimonides. Torah and Philosophic quest*, Filadelfia, 1976.
817. Holzer, J., *Mose Maimuni's Einleitung zu Chelek*, Berlin, 1901.
818. Hulster, J., *Moïse Maïmonide Epîtres*. Paris, 1983.
— Husik, I., núm. 158.
819. Klar, B., *Rabbi Maimon ha-Dayyān Abi ha-Rambam. Iggerit ha-Neḥama*. Jerusalén, 1945.
820. Klein-Braslavy, S., *La interpretacion de la historia de la creación de Maimónides*. Jerusalén, 1978 (en hebreo).
— Lerner, R., núm. 387.
821. Margoliouth, G., «Responses of Maimonides in the Original Arabic». Pub. en *JQR*, 11(1898-1899), pp. 539-580.
822. Mejerhof, M., «The Medical Work of Maimonides». Pub. en S. W. Baron (ed.) *Essays on Maimonides*, N. York, 1966, pp. 265-299.
— Munk, S., núm. 177.
823. Nikiprowetzky, V. Z. A., *Maïmonides. Livre de la connaissance*, Paris, 1961.
824. Peláez del Rosal, J., (ed). *Sobre la vida y obra de Maimónides*, Córdoba, 1991.
825. Pines, S., «The Limits of Human Knowledge according Al-Farabi, Ibn Bajja et Maimonide». Pub. en S. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. I, pp. 82-109.

826. Idem, «Les limites de la métaphysique selon Al-Farabi, Ibn Bajja et Maimonides: surces et antithèsis etc». Pub. en *Miscellanea Medievalia*, 13 (1981), pp. 211-225.
827. Rabinowitz, M. A., *Maimonides, Iggerot*, Jerusalén, 1979.
828. Reines, A. J., *Maimonides and Abrabanel on Prophecy*, Cincinnati, 1970.
829. Rosin, D., *Die Ethik Maimonides*, Breslaw, 1876.
830. Rosner, F., *The Medical Aphorism*, trad. inglesa, N. York, 1971.
831. Ídem, *Maimonides' Commentary in the Mishnah. Tractate Sanhedrin*, N. York, 1981.
832. Roth, N., *Maimonides. Essays and Texts 850th. Anniversary*, Madison, 1985.
833. Scheiber, A., «Ein unbekannter Brief Moses Maimunis etc.», (1965); rep. en *Geniza Studies*, Hildesheim, 1981, pp. 195-207.
834. Simonsen, D., «Arabic Responses of Maimonides». Pub. en *YQR* 12 (1899-1900), pp. 134-138.
— Sirat, C. H., núms. 196 y 197.
835. Steinschneider, M., *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mitterlalters und die Jüden als Doltmetscher*, Berlin, 1893.
836. Stitskin, L. D., *Letter of Maimonides*, trad. inglesa e int. N. York, 1977.
837. Strauss, L., «Maimonides' Statement on Political Science». Pub. en *PAAJR*, 22 (1953), pp. 115-130.
— Vajda, G., núm. 203.
838. Valle, C. del, *La Misná*, Madrid, 1981.
839. Ídem, *Cartas y testamento de Maimónides* (1138-1204), Córdoba, 1989.
840. Varios, *Maimónides y su época*, Madrid, 1986.
841. Weil, G., *Maimonides. Ueber die Lebensdauer*, Basilea, 1953.
842. Weiss, R. y Ch. Butterworth, *Ethical Writings of Maimonides*, N. York, 1975.
843. Wolf, J., *Les huit chapîtres de Maïmonide ou introduction à la Mischna d'Aboth*, París, 1927.
— Wolfson, H. A., núm. 371, vol. I, pp. 344-370, 455-477, 551-560; II, pp. 191-194, 195-230, 433-457.
— Ídem, núm. 212.
844. Yellin, D., e I. Abraham, *Maimonides*, Londres, 1903.

الفصل السابع

أبو الوليد ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨)
قمة الفلسفة ومسك ختامها

١- تقديم ابن رشد المتناقض شكليا:

(أ) ليس شارحاً أو معلقاً فحسب:

يمثل فكر ابن رشد الإنجاز الفلسفى العربى الأكثر توفيقًا ونجاحًا، وكذلك النهاية الجدلية للفلسفة العربية. وفى التطور التاريخى للفكر الفلسفى، يعد القاضى القرطبى قمة (تطور) مذهب أرسطو فى العصور الوسطى. وهو المذهب الأرسطوى الوحيد الذى يوجد من وجهة نظر تاريخية، لأن الذين ساروا على نهجه من (مفكرى) الليثيو *Liceol* (*) اتجهوا بسرعة إلى اتجاهات أخرى. وانطلاقًا من المعنى الخاص بمصطلح "مفكر" فى العصور الوسطى، يعتبر ابن رشد مفكرًا أصيلاً أيضًا: وذلك لأنه كان ملاحظًا للطبيعة ومتمسكًا بوطنه ودينه وطبيبًا، يمارس مهنته على أسس علمية، وله فى ذلك قيمة لا يُستهان بها. وبدلاً من أن يكون كل هذا سببا فى أن يشغل ابن رشد مكانة فريدة فى تاريخ الفكر، فقد أفاد فى أن تتحول كتبه وشخصيته إلى موضوع جدل ونقاش.

(*) هو الاسم الذى كان يطلق على مدرسة أرسطو. (المترجم).

وكما رأينا، فإن الفلسفة - فى العالم الإسلامى - والتى كانت تعتبر عملية استمرار للفكر الإغريقى كانت عملية تأمل رائعة. لكنها كانت منعزلة تقريبًا عن المحيط الذى يمثله التفكير الإسلامى، كما لو كانت جزيرتين مزدهرتين : الأولى فى المشرق، والأخرى - بعدها من الناحية الزمنية - فى المغرب، وكل هذا استمر فترة من الزمن تصل إلى أربعة قرون. وعندما اكتشف العالم الغربى اللاتينى أولئك الفلاسفة حوّلهم إلى مصابيح للفلسفة المحضة، بمعنى الفلسفة التى استنبطها أرسطو ووضعها، وفيها سيتحول ابن رشد(١) إلى الشارح بامتياز والمعلق - بكل ما تعنيه الكلمة - للمعلم الإغريقى الأكبر، وقد استمر هذا الوضع حتى أواسط القرن التاسع عشر. وهذا المجد - وذلك لو كان مجدا بالفعل - كان جزاؤه الجائزة التى لا يجب أن تسمى جائزة والمتمثلة فى تصنيفه دارسًا جامدًا للفلسفة، ومتعصبًا قوى للمعلم الإغريقى، ومدافعًا عن فكرة سخيفة كانت تحول كل العقول الإنسانية - وكل عقل منها على حدة - إلى عقل واحد(٢).

ولقد زادت أوجه التناقض عندما تم اكتشاف ابن رشد آخر أكثر قربًا من ابن رشد الحقيقى - وذلك بعد نشر رينان كتابه عام (١٨٥٥) -: حيث سيتحول الفيلسوف القرطبى إلى مفكر فريد من نوعه بالنسبة لزمنه وعالمه، وليبراليًا - ومفكرا حرا- بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ولنعبر عن ذلك باللغة الفرنسية " *avant la lettre*" وذلك تكريمًا لرينان. وسيتحول مسك الختام الرائع لفكره إلى نهاية للفلسفة فى العالم الإسلامى، التى راحت - ذهبت - ضحية التعصب الأعمى المتشدد للعلماء والفقهاء، ولهذا عانى ابن رشد من الإدانة والنفى ورأى بنفسه كتبه محرمة وممنوعة، على الرغم من أنه كان قد استحق أن يكون قاضيًا للقضاة فى كل من إشبيلية وقرطبة.(٣)

ولكى نتخلص من هذا التقديم الأيديولوجى والشخصى المتناقض جدًا يجب أن نحطم القوالب التقليدية الموجودة عن العالم الإسلامى والأندلسى؛ ونبدأ بما نعرفه عن عائلة ابن رشد: وهم بنو رشد.

(ب) عائلة ابن رشد:

إن الكثير من العائلات الأندلسية الشهيرة تركت آثاراً مهمة فى كتب التراجم، ومن بين هذه العائلات تبرز عائلة بنى رشد، والتى من المحتمل أن تكون ذات أصل مولّدى لأنه لم يشر أحد من كُتَّاب سيرته أو المؤرخين ولا أفراد العائلة نفسها إلى القبيلة العربية أو الاصل القبلى الخاص بهم.[٤]

لقد كان جد الفيلسوف، وهو أبوالوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ويعرف بالجد، فقيهاً مالكياً مهماً. ومن المحتمل أن يكون قد ولد عام ١٠٥٨/٤٨٠، وفى الفترة من ٥١١/١١١٧- ٥١٥/١١٢١، كان قاضياً للقضاة فى قرطبة. بعد ذلك عُزِلَ من منصبه، لكن بعد ذلك بقليل استعاد مجده حيث تشفع لابن باجة حين سُجِن فى إشبيلية. ولقد كلفه السلطان المرابطى على بن يوسف أن يعيد الاستقرار لبعض المناطق الأندلسية التى كانت قد تمردت. وفى ٢٠ من شهر صفر عام ٥٢٠/ الموافق ١٧ من مارس عام ١١٢٦م[٥]، انتقل إلى مراكش لكى يحذر السلطان من الوضع الخطير الذى نتج عن حملة الملك ألفونسو السابع والدعم الذى قدمه له مسيحيو الأندلس. وتبعاً لرأى المؤرخين، فإن ابن رشد الجد – جد ابن رشد – نصح السلطان بألا يقتل المسيحيين بل ينفيهم، على الرغم من أن هذا الإجراء لم يكن أكثر رحمة وذلك بسبب ظروف الطرد القاسية، كما أمره بتقوية تحصينات المدن الأندلسية، وأن يغير حاكم الأندلس، وكان حينذاك أخًا السلطان نفسه. إذن؛ فقد كان من الأعيان الذين لهم مكانة خاصة فى النظام، ومات فى ٢١ من ذى القعدة عام ٥٢٠/الموافق الأربعاء ٨ من ديسمبر عام ١١٢٦م، ويبدو أن وفاته كانت فى نفس العام الذى ولد فيه حفيده المشهور.

(ج) ابن رشد في بلاط الموحدين:

ولد ابن القاضى السابق وأبو ابن رشد، ويُدعى أبا القاسم أحمد، فى قرطبة عام ١٠٩٤/٤٨٧ ومات عام ١١٦٨/٥٦٤ وشغل أيضاً منصب قاضى القضاة، وهو ما كان

يعنى معرفة جيدة بالفقه المالكى. ومن الممكن أن يكون قد انتمى إلى إحدى الجماعات القرطبية التى ساعدت حركة زافادولا Zafadola شبه الطائفية فى ثورتها ضد بنى غانية، وهذا قد يفسر الانتقادات القاسية لابن رشد ضد هذه العائلة. لكن كل هذا لم يفد كثيراً ابنه ابن رشد، الذى ولد عام ٥٢٠/١١٢٦، حيث احتاج إلى مساعدة أستاذه المحتمل وصديقه الحميم ابن طفيل لكى يتم استقباله فى بلاط الموحدين.

ويحكى المؤرخ عبدالواحد المراكشى هذا الحدث على الشكل التالى:

"كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به (ابن طفيل)، والحب له ...ولم يزل أبو بكر بن طفيل هذا يجلب إليه العلماء من جميع الأقطار، وينبهه عليهم، ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم، وهو الذى نبه على أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، فمن حينئذ عرفوه ونبه قدره عندهم." ونقل صاحب المعجب عن تلميذ لابن رشد:" الفقيه الأستاذ أبى بكر بندود بن يحى القرطبى، ما نصه، قال:" سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير ما مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدته هو وأبو بكر ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثنىّ على ويذكر بيتى وسلفى، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى. فكان أول ما فاتحنى به أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى، أن قال لى: ما رأيهم (يعنى الفلاسفة) فى السماء؟ أقديمة هى أم حادثة؟ فأدركنى الحياء والخوف. فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين منى الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألنى عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له. ولم يزل يباسطنى حتى تكلمت فعرف ما عندى من ذلك. فلما انصرفت أمر لى بمال وخلعة سنية ومركب".

ولقد نقل لى نفس هذا التلميذ عن أبى عبدالله بن رشد الكلمات التالية:

" استدعاني أبوبكر بن طفيل فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، وعبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه. فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس."(*)

لقد كان لتقديم ابن رشد لسلطان الموحدين نتائج عديدة من بينها : تقديره، وتقليده منصب قاضي قضاة إشبيلية (٥٦٥/١١٠٦٩)، ورئيسا لأطباء السلطان وقاضيًا لقرطبة (٥٧٨/١١٨٢)، وقد ثبته الخليفة الذي جاء بعد ذلك أبو يوسف يعقوب المنصور، في تلك المناصب (٥٨٠/١١٨٤). وعندما كان قاضيًا لإشبيلية قام بالعديد من الزيارات إلى قرطبة حيث كانت توجد مكتبته التي بها كتبه التي يستخدمها في أبحاثه. وابتداء من التاريخ الأخير المذكور، زادت اتصالاته بالعاصمة. وأصبح ابن رشد يعيش في قصر ويتبادل الحديث كثيراً مع السلطان في أمور علمية وشخصية وقد وصل الأمر إلى أن يتباسطا في حديثهما معا وأن ينادي كل منهما الآخر باسمه الشخصي بدون ألقاب، وهذا يساوي استخدام تعبير "أخي العزيز" الذي نسب المؤرخون لهما أنهما كانا يستعملانه. وقبل عام ٥٩١/١١٩٥، أهدى ابن رشد للسلطان كتابه "التلخيص على الجمهورية"، وهو كتاب يمثل جرأة سياسية لا يمكن توقعها في تلك الأزمنة وأزمنة أخرى كثيرة.

(*) عبدالواحد المراكشي - المعجب في تلخيص أخبار المغرب - مخطوط رقم ١٨٣٠٠ المكتبة الوطنية - تونس ص ١١٤ - ١١٥ (المترجم)

(د) المعنى السياسي لمطاردة ابن رشد ونفيه

فى الثامن من رجب عام ٥٩١/ الموافق الأحد الثامن عشر من يونيو عام ١١٩٥، هزم أبو يوسف يعقوب المنصور ألفونسو الثامن فى موقعة الزلاقة. وقبل ذلك بعدة شهور، تم فتح تحقيق ضد ابن رشد، والذى انتهى بإدانة مؤلفاته ونفيه إلى مدينة اليسانة، والتى استمر فيها لأكثر من عامين حيث ألغى ذلك القرار عام ١١٩٨/٥٩٤ ونص الإدانة الذى كتبه عبدالله بن عياش كان به الكثير من الحشو، وكانت أفكاره غير مرتبة، كما أنه كان مليئا بالعبارات المعتادة فى مثل هذه الحالات. لقد تنافس العلماء والفقهاء فى هجومهم على القاضى القرطبى؛ فقد وجه إليه الشعراء أقوالا لاذعة ومليئة بالسخرية. وتبعًا لابن ابى أُصيبعة؛ فإن احتقار أدباء البلاط له كان شديداً لدرجة أن أحدهم قال عنه: "انظر! فلن تجد شخصاً واحداً يرغب فى أن يكون صديقًا لك". والذى لم يستطع أن يتجنبه ذلك الشخص أننا إذا كنا نذكر اليوم أشعاره فبسبب شهرة ابن رشد الذى هجاه.

إن الاتهام الذى وُجه لابن رشد كان لا يزيد عن كونه حجة وتبريرا، لأن المؤرخين أشاروا، بالإضافة إلى أفكاره الفلسفية الملحدة، إلى خمسة أسباب:

١- أن ابن رشد كان صديقًا - أكثر من اللازم أو المطلوب - حميمًا لأبى يحيى حاكم قرطبة وأخى السلطان، والذى ربما فى تلك الفترة لم يكن مرغوبًا فيه (تبعًا لشهادة الأنصارى).

٢- أن أبا يوسف المنصور ربما يكون قد تضايق من عدم لياقة ابن رشد حيث كان يدعوه بملك البربر بدلاً من أن يدعوه ب "ملك البرَّين" (رأى ابن أُصيبعة والمراكشى).

٣- أن ابن رشد ربما يكون قد اعتبَر لونًا من الشعوذة الإعلان عن كارثة كان من المتوقع أن تحدث فى قرطبة حيث أكد أن تلك التنبؤات عن العالم المادى شىء

سخيف، وهو ما فسره بعضهم على أنه هجوم غير مباشر على النبوءة الخاصة بتدمير قوم عاد التى أشار إليها القرآن (شهادة الأنصارى).

٤- أن أعداء ابن رشد قدموا للسلطان نص الفيلسوف الذى يبدو أنه كان يقول إن فينوس كان إلها (شهادة المراكشى).

٥- ويضيف ابن أُصيبعة أن سبب غضب السلطان عليه هو أنه اتهم ابن رشد ومجموعة أخرى من العلماء أنهم يكرسون وقتهم لدراسة الفلسفة والفلاسفة الأقدمين بدلاً من أن يكرسوا وقتهم لواجباتهم الدينية(٦).

ومنذ أن كتب رينان كتابه بدا واضحا الجانب السياسى فى عملية اضطهاد ابن رشد . لقد افتخر بنو رشد دائمًا بنسبهم الأندلسى، ولم يتخل ابن رشد مطلقا عن مدح بلاده، وأبناء بلده. ويسبب الموقع الجغرافى المتميز للأندلس فإن ابن رشد كان يعتبر ساكنيها هم أفضل البشر وأرضها هى أفضل الأراضى، حيث كتب قائلا:

"إن بلادنا هى أكثر شبهًا بأرض الإغريق من شبهها بأرض العراق. والمناخ الخامس - كما لاحظ جالينوس - هو الأكثر اعتدالا، وليس الرابع كما اعتقد كثيرون آخرون. والدليل على ذلك أنه فى تلك البلاد [ذات المناخ الخامس] يوجد الأشخاص الأكثر توازنًا؛ وهذه الطباع تعرف بلون القفا والشعر. ولون بشرتهم هو الأبيض والفاتح، أما شعرهم فهو الأكثر قربًا من الحد الأوسط ما بين الناعم والذى يقترب أكثر من الحرير منه للمجعد. وهذا اللون وهذا النوع من الشعر يعتبر نادرًا فى الجزيرة العربية، التى يُسمُّون فيها البِيض ذوى الشعر الأحمر. وأرض العراق تشبه الجزيرة العربية، حيث إن لون أغلب أفرادها هو الأسمر (القمحى) الشديد، مثلما فى الجزيرة العربية. واللون [الآخر] الفاتح بشكل أكبر يوجد بشكل طبيعى، أى فى أغلب الأحوال، فى أفراد المناخ الخامس عندما تكون دماؤهم غير ممتزجة بدماء سلالات أخرى غريبة، باستثناء دماء الذين يعيشون بالقرب منهم. وفى هذه الحالة الأخيرة، فإن الطبيعة - عندما يمر بعض الوقت - تجعلهم يشبهون الذين كانوا

يعيشون هناك، بمعنى أهل ذلك المناخ. وهذا ما حدث فى أرض الأندلس مع أحفاد العرب والبربر حيث إن الطبيعة جعلتهم مثل أبناء البلد الأصليين، ولهذا فقد تكاثر بينهم العمل بالعلوم ."

وإذا أخذنا هذا النص ونصوصا أخرى مثله بتحفظ، يمكن القول إن ابن رشد كان يمارس سياسة قومية. فبينما كان المؤرخون والأدباء العرب يمدحون - بشكل مبالغ فيه وبصورة مملة - الفضائل العنصرية للعرب، وجمال الخُلَّص منهم، لدرجة أن ذلك أصبح موضوعًا تقليديًا وشائعا فى الادب، فإن ابن رشد كان يرى العرب أقل من الأندلسيين بكثير، وأن لدى هؤلاء القدرة على استيعاب وإدماج العرب والبربر ومنحهم صفات حسنة، ووجاهة فى الطلعة، وجْعِلهم قادرين على القيام بالأعمال الفكرية. كما يرى ابن رشد أن نشأة وتطور العلوم بين العرب والبربر فى الأندلس ربما لا يكون سببه الواقع الاجتماعى الخاص بأنهم تحولوا من محاربين وبدويين إلى حضريين، وإنما لتقليدهم الفطرى للأندلسيين. لقد كان ابن رشد يحس بأنه من أبناء المدينة: فقد كان يقدر الحياة الحضرية، وبخاصة قرطبة، والحياة العامة، التى لم يكن يرفضها، وإنما كان يستفيد منها بكل اجتهاد، وإن كانت تقلقه بسبب ما يمكن أن تسببه من أوجه نقص فى أعماله، وذلك لقلة الكتب وضيق الوقت، وندرة النساخ وعدم مهارتهم، وكذلك انشغاله بالمشاكل الخطيرة التى كان يعانى منها الإشبيليون. وتبدو محاولته لمساعدة الإشبيليين بوضوح كبير من خلال تعبيراته، بل وبصورة أكثر وضوحا من خلال جهود أعيان إشبيلية للدفاع عن ابن رشد والحصول على العفو له.

هذا الموقف يبدو أيضًا من خلال الفقرات التى اقتبسها من المفكرين الأندلسيين. حيث يذكر بكل فخر كلا من ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن طاهر وابن زهر. ومن بين الإغريق والشرقيين الذين يذكرهم حاز واحد منهم فقط تقديره وهو أرسطو الذى يذكره دائما بإعجاب واعتزاز. وإذا استثنينا أرسطو، يعتبر كل من ابن سينا وابن باجة أكثر الفلاسفة ذكرا من قبل ابن رشد، ولا يختلف فكرهما الذى غلفته الأفلاطونية الجديدة كثيرا، وبينما يستحق منه ابن باجة الاحترام حتى عند الاختلاف،

فإنه ينتقد ابن سينا بشكل قاس قد يصل إلى الظلم، ولعل الشيء الذي له معنى خاص هو أنه على الرغم من أن ابن طفيل من أتباع ابن سينا المخلصين فإن ابن رشد يمدحه دائمًا بكرم. وعندما يتحدث عن ابن زهر، وعلى الرغم من تحفظه المعتاد؛ فإنه يكيل له المديح بشكل رائع[٧].

(هـ) الآراء السياسية لابن رشد عن (دول) الإسلام في زمنه:

كان لدى ابن رشد شكوك كبيرة عن الإمكانية الحقيقية لإقامة مجتمع عادل فى زمنه. والانتقادات التى وجهها للمجتمع الإسلامى فى كتابه " التلخيص على جمهورية أفلاطون"، والذى كتبه عام ٥٩٠/١١٩٤، يمكن أن تفيد فى معرفة أسباب اضطهاده. وبكل تأكيد فإن ابن رشد قد أفلت بجلده عندما أهدى هذا الكتاب إلى السلطان أبى يوسف يعقوب المنصور، لكن النصوص النقدية - الحساسة - كانت قاسية جداً. فمثلاً: عندما يقبل أنه انطلاقًا من مجتمع غير كامل يمكن فقط الوصول إلى مجتمع آخر كامل "وقد تنشأ (المدينة الفاضلة) على غير هذا الوجه . غير أن ذلك يكون فى زمن، وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفى أزمان طويلة، ملوك فضلاء ... وتحول هذه المدن يكون بشيئين اثنين، أعنى بالفعال والآراء .... كما تكون له (رئيس المدينة) القدرة على الجهاد ... وقد يتفق أن لا تجتمع هاتان (الصفتان الأخيرتان) فى رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهدا دون أن يكون فقيها (والآخر فقيها دون أن يكون مجاهدا) فهما بالضرورة يشتركان فى الرئاسة، كما كان عليه الامر عند كثير من ملوك الإسلام."(*)

(*) السياسة ص ١٦٤-١٦٩ .(المترجم).

وينهى ذلك مؤكداً أنه "بصفة عامة فى زمننا هذا فإنه من المرجح - المحتمل - بصورة أكبر أن يؤدى تأثير الملوك (العظام) إلى انتصارات عظيمة (عابرة) أكثر من قناعات مفيدة وقيمة ". وعلى هذا، فإن شكوكه عن القيمة الاخلاقية للملك الجيد فى السلوك الأخلاقى والاجتماعى كانت كبيرة.

والنقد الموجه للطبقة الحاكمة القليلة لا يمكن تخيل حدوثه فى ذلك العصر، بل وفى عصور تالية له :

"والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة...كما عليه الحال فى كثير من مدننا. فى هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة فى الاستيلاء على أموال (العامة) إلى أن يؤدى بهم الأمر أحيانا إلى التسلط، كما يعرض هذا فى زماننا هذا وفى مدننا هذه."(*)

والحكومة المثالية وجدت فى الإسلام فقط فى أيام الخلفاء الراشدين، وأن حكم الأغنياء بدأ عندما أنشأ - أسس - معاوية الأسرة الأموية:

"ويبدو أن هذا أيضًا هو ما حدث فيما يخص الحكومة الموجودة فى شبه الجزيرتين [الأندلس والمغرب].

ويخص ابن رشد حكم المرابطين بهجومه الأكثر ضراوة:

"وذلك أن المدينة الكرامية ومدينة الشهوة نوع واحد، وكثيرا ما نرى الملوك فيها ينول أمرهم إلى مثل فساد هؤلاء. مثال ذلك فى هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا فى ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (يوسف بن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضًا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية فى جميع أنواع

(*) المصدر السابق ص ١٧٦ . (المترجم).

الأشياء الشهوانية، ففسدت المدينة فى أيامه. وذلك أن السياسة التى ناهضته فى هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية."(*)

كذلك يبدو مدهشًا ما أبداه ابن رشد عن الدور الاجتماعى المفقود للمرأة فى المجتمع الإسلامى فى وقته، وربما باستثناء الأندلس حيث كتب:

"وإنما زالت كفاية النساء فى هذه المدن أنهن أُتخذن للنسل دون غيره والقيام بأزواجهن، وكذا الانجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن الأخرى. ولما لم تكن النساء فى هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. ولكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن . وبالرغم من أنهن ضعف عدد الرجال، فانهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن فى الغالب لأقل الأعمال، كما فى صناعة الغزل والنسج، عندما تدعو الحاجة إلى الأموال بسبب الإنفاق، وهذا كله بين بنفسه."(**)

(و) العفو عن ابن رشد ووفاته ومؤلفاته:

فى عام ٥٩٥/١١٩٨ اصدر السلطان الموحدى عفوًا عن ابن رشد وأمره بالرحيل إلى مراكش، حيث استقبله فى مقر حكمه. والأسباب المذكورة من قبل المنصور تؤكد الطابع السياسى لعملية الاضطهاد، حيث أعتمد على نفس الأدلة إلتى سبق أن تقدم بها من قبل مجموعة من الأصدقاء المخلصين لابن رشد من أعيان إشبيلية وذلك عند دفاعهم عنه خلال الاتهام الموجه إليه، ولم يفد دفاعهم فى شىء إلا أن يُضموا إلى قرار

(*) المصدر السابق ص ١٨٧ – ١٨٨ . المترجم.

(**) السياسة ص ١٧٦ – المترجم

الإدانة ويُدانوا مثلما أُدين ابن رشد، وذلك كما حدث مع القاضي أبي عبدالله الأصولي. وبعد شهور من العفو عنه، مات ابن رشد في مراكش في الخميس التاسع من صفر عام ٥٩٥/ الموافق العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨، وعمره اثنان وسبعون عامًا شمسيًا.(٨)

كانت مؤلفات ابن رشد مهمة جداً، وقد بقي منها ٥٤ كتابًا كاملًا، وكذلك توجد نصوص من ست كتب، على الرغم من أنه توجد شكوك حول كمال أو صحة بعض أجزاء تلك النصوص. وفي فهارس الكتب يوجد حوالي ٢١ كتابا لا توجد لدينا أي نصوص منها، ولكن من خلال الوصف لا يبدو أنها مهمة. أما عدد الكتب التي نسبت إليه على سبيل الخطأ فيصل إلى خمسة وثلاثين كتابًا. والكتب المحفوظة تتعلق بمواد فلسفية ولاهوتية وطبية وفلكية وفقهية، ومنها ستة وأربعون في نصها العربي، وثلاثة من خلال ترجمة عبرية، وعشرة من خلال ترجمة لاتينية.(٩)

٢ - التكوين الفكري لابن رشد:

(أ) التكوين الثقافي:

أبرز كُتّاب السيرة العرب التكوين الفقهي لابن رشد الذي درس على يد الحافظ أبي محمد بن رزق كتاب "الخلاف" الذي يحتوي على مسائل الفقه المتناقضة (المتباينة) وقضايا الفقه. ويُقال أن ابن رشد كان يحفظ كتاب "الموطأ" عن ظهر قلب، ولكن تبعًا لشهادة ابن الأبار، فقد اهتم القاضي القرطبي بصورة خاصة ب "الدراية" أو علم أصول الفقه. كذلك تبدو معارفه في علم الكلام واضحة، ومع ذلك، فإن كلا من ابن الأبار، وابن أبي أصيبعة أكدا على أن اهتمامه الأكبر انصب على العلوم الفلسفية.

ومن ناحية أخرى، تدل مؤلفاته على معرفة جيدة في العلوم الإنسانية العربية . ولغته الفلسفية تتميز عادة بالاختصار، وبدون جمال الأسلوب الذي يتميز به ابن

سينا. وعدم معرفته باللغة الإغريقية أجبره على أن ينقل الآراء الفلسفية الإغريقية حول أسلوب أرسطو، وملاحظاته تكون موفقة وصحيحة عندما يقوم بدراسة معانى الألفاظ العربية المستخدمة فى ترجمة المصطلحات الإغريقية. وفى مختصره لكتاب "الشعر" يستبدل الأمثلة الإغريقية بأخرى عربية حيث دلل بذلك على تكوين جيد، حيث استخدم نصوصا من كتاب الأغانى، ومن أشعار المتنبى وحبيب، أو شعراء الجاهلية مثل امرئ القيس والنابغة والأعشى وعنترة وأبى تمام.

(ب) الجانب الأرسطى لدى ابن رشد:

إن التكوين الفلسفي لابن رشد هو التكوين التقليدى الخاص بالفلسفة، والذى يمثل فيها أرسطو نقطة الانطلاق والبدء التى لابد منها - والتى لا يمكن لأحد أن يحيد عنها-، ولكن بعد الاتفاق على هذا يجب أن نقول إن ابن رشد كان يرى أن قراءة المعلم الإغريقى يجب أن تتم بصورة مباشرة، وهو ما قاده إلى النجاح فى معرفة النقاط المهمة فى الفكر الأرسطى، وهى كما يلى: الطابع المادى- الفيزيقى - للكون، بما فى ذلك المحرك الذى لا يتحرك، وطابع الجوهر النشيط والحالى، ووجوده الحقيقى، والمعنى الوضعى للمادة، والمعنى الراديكالى للفلسفة من حيث إنها أرقى العلوم الإنسانية، وأنها تعتبر مرشداً للسلوك الأخلاقى للإنسان سواء على المستوى الفردى أو الاجتماعى. ومن هنا يجب أن نفسر قراءاته العديدة والمتكررة والعميقة لمجموعة كتب أرسطو العربية، ونقده القاسى لشرح ابن سينا.

وإذا استثنينا "التفسيرات"، فإن شروح أرسطو التى كتبها ابن رشد لا تعتبر مجرد شروح. ففى المقام الأول تعتبر شروحه تقديماً للفلسفة ذات الأصل الهيلينى من حيث إنها معرفة إنسانية، وإن الفلسفة لا تعتمد على المعرفة الدينية أو الأعمال التجريبية والعملية للتقنيات والفنون وليست تابعة لها. وفى المقام الثانى: هى شرح لفكر أرسطو الذى يمثل التجربة المحددة للمعرفة الفلسفية، من حيث كونها هوية

مقصودة – ذهنية– وليست دائماً مادية، وعندما تكون مادية فبسبب كونها هوية ذهنية. وفى النهاية، فإن طريقة العرض التى قدمها ابن رشد أحدثت تغييرا مهما فى الرؤية الكونية لدارسى الفلسفة المسلمين، وهو ما سوف يمنع عملية المواصلة الاساسية لها فى العالم الإسلامى.[١٠]

لقد كان لدى ابن رشد ثقة مطلقة فى القيمة الراديكالية لمعرفة أرسطو، وربما كانت هذه الثقة قديمة قدم الكتابات الأولى للقاضى القرطبى[١١]. وتبدأ هذه المؤلفات بكتاب يمثل مدخلاً منطقياً ومعرفياً وهو "الضرورى فى المنطق"، ثم يتابع المسيرة بآخر هو بمثابة مدخل فى الفلسفة "الجوامع الصغار للفلسفة " و " كتاب الحيوان". كل ذلك يمثل تعليما تحضيريا للفلسفة ذات الأصل الأرسطى.[١٢]

إن قراءة "التلخيصات" تبين أن لدى ابن رشد معنى أكثر اتساعًا وتفصيليًا للعرض الفلسفى؛ فحجمها أكبر من الجوامع، حيث تحتوى على مجموعة كتب أرسطو العربية تقريبا، وبعض النصوص تنقل حرفيا كتابات تلك المجموعة، حيث يسبقها ببعض التعبيرات الإرشادية مثل: يقول هو، يقال، يقول أفلاطون ... إلخ[١٣]. لقد كُتبت التلخيصات فى فترة زمنية تصل إلى ستة وعشرين عامًا، منذ عام ٥٦٣/١١٦٨ – ٥٩٠/١١٩٤، وتمثل عرضًا يعيد بشكل بناء ومفيد مؤلفات كل من أرسطو، وأفلاطون، وجالينوس. فى تلك التلخيصات تبدو بشكل واضح فكرة أن العلم الفكرى هو معرفة خاصة ورئيسية بالنسبة للانسان، سواء على المستوى النظرى أو على المستوى العملى، وهدف الحياة الإنسانية الأوحد وغاية السعادة العليا.

أما الشروح الحرفية (وهى التفسيرات) التى أطلق عليها رجال الفلسفة اللاتينية صفة "الكبرى" فهى تفسيرات بالمعنى الحرفى لهذا المصطلح[١٤]، وربما بمعنى أكثر دقة مما هو مستخدم فى علم التفسير الإسلامى. وقد أخذ ابن رشد النموذج الذى سار عليه من كتب الطب. وتبدو الرغبة فى عرض مفصل جدا بوضوح فى بداية المؤلفات حيث يذكر اسم الكاتب وكتبه، ويشرح الاسم أو الأسماء التى تطلق على كل مؤلف بما فى ذلك تحليل معنى المصطلحات.

لقد وصل ابن رشد إلى المبادئ الأساسية لفكر أرسطو: وهى مفهوم المعرفة ودرجات العلم ودور المنطق كوسيلة وأداة، ومعنى طابع العلم، والقيمة الكلية للعقل الإنسانى، والطابع الأساسى للجوهر كأصل مكون للأشياء، وفكرة أن سلوك الإنسان الأخلاقى والفكرى هو المرشد الخاص به ، وأن الحياة الأخلاقية تمثل قمة السعادة الإنسانية. ولهذا فقد وضع نصوص أرسطو نفسها كمحاور لعملية تأمله وتفكيره ,ولكنه كان يقابل ما يعتقد أنه يمثل الرأى الحقيقى لأرسطو مع تفسيرات وشروح كل من تيوفراستو Teofrasto والإسكندر الأفروديسى، وبورفيريو، وبرقلس Proclo وثامسطيوس Temistio، ويوحنا فيلوبون , Juan Filoponوالكندى، والفارابى وابن باجة وابن سينا.

(ج) نقد أفكار ابن سينا:

لقد حولت أساطير العصور الوسطى ابن رشد إلى عدو مهووس لابن سينا. ولما أحسوا بأن العداء الفكرى غير كافٍ فقد كان هناك منْ افترض أن ابن سينا ربما يكون قد زار قرطبة بعد قرن من وفاته، لكى يستطيع ابن رشد أن يتمتع بسجنه وجعله يموت معذباً. وإذا تركنا الأساطير جانباً، فإن انتقادات ابن رشد لفكر ابن سينا كانت كثيرة وقاسية وعميقة وبدون أى تشابه مع الانتقادات الأخرى التى يمكن أن توجد فى كتابات مفكرى العصور الوسطى؛ والأمر لا يتعلق باحتقار أو حقد شخصى، وإنما هو رفض صريح لأفكار ابن سينا التى كانت تعتبر مجاملة للرؤية الكونية التى تنطلق من العقائد الإسلامية وتقبلها، وقد تم تغليفها بغشاء رقيق له مظهر وأصل مأخوذان من الأفلاطونية الجديدة .

وبشكل مجمل، فإن نقد ابن رشد يعتبر صحيحاً[١٥] تماما، سواء من وجهة النظر العقيدية أو التاريخية، ومحوره الرئيسى هو دحض الخط الدياليكتيكى للأفلاطونية الجديدة، والطريق الوسط المزعوم بين موقف أرسطو وعلم اللاهوت – العقائد –

الخاص بعلم الكلام. وفى حالة واحدة فقط، يبالغ ابن رشد بعض الشىء فى (تقييم) فكر ابن سينا: وذلك عندما اعتبر أن الفيلسوف المشرقى يرى أن الوجود يعتبر أحد أعراض الجوهر – الذات–، لأن ابن سينا كان قد كتب أنه عبارة عن شىء ملازم وليس جوهريا أو أساسيا (لواحق) وليس عبارة عن عَرَض مطلق فقط.

(د) الملاحظات التجريبية لابن رشد:

عندما قدمنا شخصية ابن رشد، أشرنا إلى بعض آرائه عن مناخ الأندلس وتأثيره فى الكائنات الحية، بما فى ذلك الإنسان. وفى كتبه "تلخيص كتاب الآثار الأولية" و "الكليات" و"حول الأمزجة والطباع" توجد ملاحظات تجريبية مهمة، لدرجة أنه فى إحدى المرات أورد إشارة خاصة بعلم الأجنة حيث يقول: "يجب أن نفترض أنه يوجد فى الحيوان المنوى قدرات محتملة تعمل فى الهيكلة والتغذية وتطور الأعضاء".

ويعتبر ابن رشد أن تأثير الوسط البيئى يمثل شيئا أساسيا، فقد كتب:

"ولهذا يختلف لون شعر الذين يعيشون فى أماكن جغرافية مختلفة، تبعًا للدفء والبرودة، والجفاف والرطوبة [بعد ذلك يضيف ملاحظة شخصية وغريبة، لأن الإشارة إلى الممالك المسيحية فى ذلك الحين تكاد تكون نادرة] وفى هذا الصدد، ففى بعض الأقاليم يكون للجلد علاقة بحقيقة الأجزاء الداخلية [المختصة]؛ وهذا هو حال البلاد ذات المناخ المتوازن، فعلى سبيل المثال، مناخنا، سواء مناخ البلاد التى هى اليوم فى حوزة المسيحيين أو البلاد التى هى وطننا، والذى يطلق عليها شبه جزيرة الأندلس".

ولا تقتصر التأثيرات على تأثيرات مناخ الوسط البيئى، بل تشمل تلك التى تحدث بسبب نوع الماء أو الأرض. فمثلاً يلاحظ هو أن :

" هذا يشبه ما يُذكر من أنه فى بعض الأقاليم المسيحية، إذا وجد نهران - جدولين - مختلفان تماماً وشربت الأغنام من واحد منهما تولد الخراف بيضاء، فى حين أنه لو شربت من النهر الآخر فإنها تولد سوداء. [كذلك يوجد هذا الفرق إذا كانت الأرض المزروعة مختلفة] ويبدو هذا بيننا عندما يتم بذر البذور فى سلسلة جبال أو فى الأراضى القريبة من المدينة فى منطقة قرطبة."

كذلك يذكر ابن رشد بعض المعلومات التى لها قيمة تاريخية. فمثلاً عند شرح نص أرسطو الذى يتحدث عن أعمدة هرقل، يشير ابن رشد إلى أنه قد رآها بنفسه قبل أن يتم تدميرها. ونظراً لأنه لم يزر، على حد علمنا، الممالك المسيحية، فإن برج هرقل لا يمكن أن يكون "الموجود فى أقصى مكان مسكون فى الشمال" أى فى لاكورونيا، وإنما العمود الذى يحمل نفس الاسم فى قادش"

ومن بين الملاحظات الأخرى المهمة نذكر تلك الخاصة بالزلازل التى حدثت فى قرطبة عام ٥٦٦/١١٦٩- ١١٧٠. وكان ابن رشد فى ذلك الحين يعيش فى إشبيلية ولم يحضر الزلزال عند وقوعه، كذلك لم يره مباشرة، ولكن عند عودته إلى قرطبة سمع الضجيج الذى كان يخرج من الأرض الثائرة، وكذلك الرمال التى تنطلق بسبب حركة الزلزال، وكيف أن الرماد كان ما يزال يخرج من أحد الأماكن القريبة من المدينة(*)

ويعتبر النص الذى يتعلق بإحدى التجارب النباتية غريبا، والذى يقول فيه إنه إذا زرعت حبة من الشعير ثم وضعت أنبوبة لكى تنمو البذرة من خلالها، فإن البذرة والجذر يحدث لهما نوع من التوجه. وقد أبدى تلاميذه إعجابهم عندما جعلهم يلاحظون ذلك.

(*) يصف ابن رشد هذه الحادثة قائلا:" إذ إن من شاهد الزلزلة الحادثة بقرطبة وجهاتها عام ستة وستين وخمسمائة للهجرة وقع له اليقين بذلك لكثرة ما عرض هنالك من الأصوات والدوى. ولم أكن حاضرا بقرطبة ." انظر تلخيص كتاب الآثار العلوية ص ٥٢ - ٥٣ المترجم.

إن تنقلات ابن رشد من قرطبة وإشبيلية إلى مراكش جعلته ينتبه إلى الفروق الفلكية التى يمكن أن تلاحظ، وقد تحقق منها فى مناسبتين مختلفتين على الأقل، وقد جعلته الخبرة فى المرة الثانية يحصل على نتائج أفضل مما حصل عليه فى المرة الأولى. كذلك فقد لاحظ ظاهرة بعينها فى مكانين فى قرطبة ومراكش، حيث راجع أوجه الاتفاق. ولكن إذا كانت ملاحظات ابن رشد قد اتفقت فى أكثر الحالات مع المذكورة عند أرسطو وجالينوس، ففى حالات أخرى كانت هناك فروق كبيرة.، وكان يفضل الرأى الذى تحقق منه شخصيا فى حالة ما إذا كانت ملاحظاته التى توصل إليها تتناقض مع رأى آخر تلقاه. ونفس الشيء يحدث مع نظرية الإسكندر الإفروديسى حول مجرة درب اللبانة "Via Lactea" التى يرفضها انطلاقًا من ملاحظاته. ويستعمل نفس الطريقة عند دراسة العلاقة بين الأنواع المختلفة من الرياح، وطبيعة الأنواع التى لاحظها فى الأندلس، والفروق بين درجات الحرارة ونظريته حول أصل قوس قزح وسببه .

٣- علم العقائد والفلسفة الدينيين:

(أ) موقف ابن رشد الديني:

إن الثراء العدى للعديد من مؤلفات ابن رشد قاد إلى تفسيرات متباينة حول الموقف الدينى الحقيقى للقاضى القرطبى[١٦]. ويسمح تحليل المؤلفات الثلاثة الرئيسية لابن رشد فى علم العقائد بالتعرف على عقائده التأملية. كما يبين أن استخدام المجهود العقلى لفهم الحقيقة المنزلة هو نقطة انطلاق ابن رشد .

ومن ذلك يقول: "لكن كيف نتيقن حقيقة صفة الكلمة الإلهية ؟ نحن نعرف ذلك من خلال معرفتنا بحقيقة صفة العلم وحقيقة صفة القدرة على الخلق . وفى الحقيقة، فإن التحدث أو الحديث ليس شيئًا آخر إلا هذا، أن يقوم المتحدث بفعل يبين من خلاله لمحدثه المعارف التى لديه أو من خلال ذلك يضع محدثه فى حالة تسمح له باكتشاف

تلك المعارف. والآن حسنا، إن هذا الفعل يوجد ضمن مجمل عمليات الصانع، وهذا الفعل الخاص باللغة بالنسبة لعناصر العالم المحسوس يتم من خلال الكلمة أو الصوت المنطوق. ولما كان الأمر على هذا الشكل، فإنه سيكون من الضرورى أن فعل الله هذا فى نفس أحد عباده المختارين يتم أيضًا من خلال وسيلة ما، وإن كان ليس من الضرورى أن تكون تلك الوسيلة كلمة أو صوتا منطوقا خلقه الله لأجل ذلك، وإنما فى بعض الأحوال يتم هذا بواسطة ملك، وأحيانًا أخرى بوحى الأفكار بدون اللجوء إلى ألفاظ مخلوقة منه. وقبل ذلك ببساطة، أن يقوم الله بعمل فى الفرد الذى يسمع، والذى من خلاله يوحى إلى ذلك الفرد أفكارًا، وفى أحيان أخرى، من خلال مساعدة الألفاظ المخلوقة من قبل الله فى أذن المصطفى لرسالته. وقد أشار القرآن إلى هذه الأنواع الثلاثة]القرآن ٤٢/٥١[، الذى يقول: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء". والوحى الذى يتحدث عنه الجزء الأول من الآية يتمثل فى إيداع هذه الفكرة فى نفس الإنسان الموحَى إليه، وليس من خلال لفظ يخلقه الله، وإنما من خلال كشف الله له هذه الفكرة من خلال فعل يقوم به الله فى نفس منْ يصطفيه بنعمة الرسالة، وهذا يختلف عن الذى يتم من خلال نعمة كلمته. حيث إن هذا يمثل حديثًا حقيقيا وفعليًا، وهو ما فضل الله به موسى [عندما يقول فى القرآن ٤، ١٦٤] وكلم الله موسى تكليمًا". وفى النهاية، فإن عبارة "أو يرسل رسولاً"، تنتمى إلى الدرجة الثالثة من اللغة الإلهية، وهو ذلك الذى يأتى إلينا من خلال المَلَك".

ويضيف ابن رشد لكى يؤكد [ظاهرة] الوحى أن الله يؤيدها بالمعجزات، وبخاصة المعجزات الداخلية. وبالإضافة إلى ذلك، فإلى جانب الوحى الذى يمثل أمرًا خارقًا للطبيعة، والذى لا يستطيع الإنسان أن يصل إليه بعقله فقط، يوجد أيضًا وحى للحقائق الطبيعية، والتى يمكن أن تعرف بواسطة عقل بعض الأفراد من ذوى المعرفة؛ لكن لكل مؤمن الحق الشرعى، بل وينبغى عليه فهم الإيمان وتعقله.

"ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالاتها على الصانع بمعرفة صنعتها... وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم : إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه، فإما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بين فى غير ما آيه .... وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ... فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى."(*)

(ب) حدود التحليل العقائدي العقلي:

إن إعمال عقلنا فى فهم حقائق الإيمان يجب أن يتم من خلال عملية الإثبات الحاسمة - الطريقة المنهجية - وهو ما يقود المؤمن إلى:

"كان من الأفضل، أو الأمر الضرورى، لمن أراد أن يعرف الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم انواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياسَ الجدلى، والقياسَ الخطابى والقياسَ المغالطى، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه، وما منه قياس، وما منه ليس بقياس ... فقد يجب على المؤمن بالشرع ... كما أن الفقيه يستنبط وجوب معرفة المقاييس ... وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة، إذ لم يكن فى الصدر الأول. فإن النظر أيضًا فى القياس الفقهى وأنواعه هو شىء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة ... وأنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه فإنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة ."(**)

(*) فصل المقال - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ص ٨٥ - ٩٧ - المترجم.

(**) المصدر السابق نفس الموضع - المترجم.

ويبين ابن رشد أن الفهم العقلى للحقيقة المنزلة لا يمكن أن يتم مرة واحدة وبشكل نهائى- أى لا يوجد فهم واحد صحيح لها -، وأن رجلاً بمفرده ربما لا يستطيع بنفسه أن يصل إلى تحصيل ذلك العلم:

"إنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس ... على جميع ما يحتاج إليه من ذلك .... وإذا كان هكذا، فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظر ... أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم: فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ... وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها وزل زال ... أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر فيها . فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات. وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض ... وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق فإنا ... نعلم أن لا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له."(*)

(ج) طابع التأويل:

عندما يتم شرح المعنى المباشر لنص ما يستخدم التفسير، مثلما يحدث مع نصوص أرسطو، ولكن عندما يجب أن نشرح المعنى المجازى فإنه يتم القيام بما يعرف بالتأويل:

"ومعنى التأويل : هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر

(*) فصل المقال - عمارة ص ٣١ - ٣٢ - المترجم .

الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى ... وأنه ما من منطوق به فى الشرع، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتصفحت سائر أجزائه، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ... والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو نظر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق ... وأما الأشياء التى لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عادتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعنى الجدلية والخطابية".(*)

وعملية التأويل لا يمكن أن يقوم بها إلا الأفراد القادرين عليها بسبب ذكائهم وعلمهم، وذلك فى الحالات التى لا يكون فيها المعنى الحرفى واضحًا فى ذاته.

"ولا يجوز تأويل نصوص الوحى فى كل تلك الحالات التى تكون فيها الفكرة التى يعبر عنها النص حرفيًا تشبه الفكرة التى يحاول التعبير عنها أو هى نفسها . ومن بين النصوص التى تحتاج إلى تأويل، هناك بعض النصوص التى يجب بكل تأكيد تأويلها، وتُعرض هكذا على عامة المؤمنين، وهناك مجموعة أخرى من التأويلات التى ليست ضرورية بالنسبة للعامة من البشر، ويجب أن يُتحفظ عليها - لا يتم الإعلان عنها- إلا فى حالة السؤال"(١٧).

لقد كانت نصوص ابن رشد واضحة جداً، وربما كان هذا الوضوح هو الذى أعطى مجالاً وساهم فى طرح قضية النظرية المعروفة بالحقيقتين. ومن البديهى أن ابن رشد أراد أن يدمر (عمليات) التشبيه اللاهوتى ولكن قياسه على الذات *analogia entis* كان مقصوراً على النموذج الأرسطى، ومن ثم فإن مفهومه اللاهوتى

(*) المصدر السابق ص ٣٢ و ٤٦ - المترجم .

يعتمد - يستند- على الحاجة إلى القيام بتورية تأويلية. ومن هنا، فقد استنتج أتباع ابن رشد اللاتينيون أنه تبعًا لرأى الفيلسوف القرطبى، فإن أى قضية مؤكدة من الناحية الفلسفية تكون صحيحة حتى لو تناقضت مع الحقيقة الموحى بها أو المنزلة، بدون أن تفقد الحقيقة المنزلة قيمتها اللاهوتية. ولما كان ابن رشد قد أشار إلى الأديان الثلاثة بشكل صريح، وقد انتقد علماء العقائد المسلمين، وكذلك علماء الأديان الأخرى، فقد أعطى هذا مجالاً للطابع الخاص بجدل القرون الوسطى اللاتينى.

٤- مبادئ المعرفة:

(أ) الأصل الأنطولوجي للمعرفة:

إن كل الجدلية المعقدة الخاصة بابن رشد الرامية إلى تبريرالفلسفة، وعلاقة الفلسفة بعلم العقائد التأملى- النظرى، وعدم اختلافها مع أصل علم العقائد فيما يتعلق بعملية التدين، كل ذلك كان يهدف إلى تبرير المعرفة العقلانية وفائدتها ومناسبتها وضرورتها وسموها. ونقطة انطلاق ابن رشد تكمن فى تقسيم جذرى للبشر يقوم على الفروق فى كيفية معرفتهم ودرجتها، فالعلماء مثلا يحوزون نوعًا خاصا من المعرفة، وهو أعلى نوع يمكن أن يتطلع إليه الجنس البشرى.

وتعتمد المعرفة فقط على الصحة الكلية لمبدأ العلية العام. وهذا الأمر ليس عبارة عن مجرد مبدأ غير قابل للإثبات؛ ففى حياتنا نفسها نعيش إحساسات حقيقية تبين لنا علاقة علية بديهية جداً، ويعتبر وجودنا المادى خير مثال على ذلك . وفى أى ناتج أو دافع لأفعالنا يجب - بكل تأكيد - أن توجد علة. وفى حالة عكس ذلك - أى عدم وجود العلة- لن تتم أو تحدث أفعالنا. وافتراض إمكانية أن نفس الفعل يمكن أن يحدث بشكل أو بآخر بدون علة كافية - لحدوث أى منهما - يمثل لونا واضحا من الهرطقة . ولو كانت تلك الأفعال تمثل عادات لله، فماذا يتبقى من وحدة الجوهر الإلهى السامية؟ (فما هو موقف أو دور وحدة الجوهر الالهى ؟). وأساس المعرفة لا يكمن فى

الفاعل – الشيء – بل تدخل أصوله بعمق فى بنية الواقع، والعقل، بوصفه عقلاً لا يمكن أن يخطئ، وإذا حدث ذلك فبسبب علة أخرى تؤدى إلى الخطأ.

إن مبادئ المعرفة الإنسانية يجب أن تكون مؤسسة على حقائق أساسية يمكن أن تفهم بذاتها، وبدون حاجة إلى عملية تحقيق (إثبات) تالية. وعملية تفكيرنا تنطلق من تلك المبادئ وتعمل من خلال الفكر (المبدأ) المشترك بين مادة وصورة، وكل فكر هو الشكل المُتلقى أو المُستقبَل، والمُستقبِل العقلى للشيء الحقيقى يحتاج إلى مجال مادى (ليستقبله). والأساس الأخير للعلم لا يتمثل فى الدقة المعرفية فحسب وإنما فى الواقع الأنطولوجى: بمعنى أنه لا يمكن التفكير – فى آن واحد – فى أمرين ممكنين ومتناقضين حيث إن الذات تتسع لواحد فقط منهما. والمعرفة ليست إلا التعبير الجدلى عن تلك الحاجة التى تتطلب الإمكانية الحقيقية لتحصيل المعرفة الكلية ولهذا فمن الضرورى وجود منهاج معرفى.

(ب) الكليات والعلل:

إن العلم يجب أن يعتمد على معرفة الكليات، وهى هيئات (أفكار) منطقية يمكن أن تنسب أو تطلق بشكل صحيح على العديد من الهيئات الحقيقية. والأشياء المحددة التى يقابلها الإنسان تكون قابلة للكون والفساد؛ وإذا بقينا هنا فى هذا النطاق، فإن المعرفة لن تتسم باليقين سواء فى المكان أو فى الزمان. ومع ذلك، فإن ما نعتبره أنواعا وأجناسا ليست إلا أشكالاً عقلية وعندما ننظر إليها بشكل كلى فإنها تعطى أصل العلم:

"إن كل علم أو معرفة نكتسبها، لا نحصلها – فى البداية – سواء فى حالة "بالفعل" أو "بالقوة" القريبة من حالة "بالفعل"، مثلما فى حالة التأثيرات أو البقايا، وإنما من خلال حالة استعداد للمعرفة فى حالة "بالفعل". فيما بعد، ولما كانت المعرفة لها نوعان، مفهوم، ورأى، فإن المعارف المسبقة يجب أن تكون كذلك. وفى أى حالة

تفكيرأو تأمل، ينقسم كل واحد من هذين النوعين - بدوره - إلى فاعل (موضوع) - لاحق أو حالى - وسابق. والفاعل (الموضوع) فى (حالة) الرأى يتمثل فى المقدمات المأخوذة من المنطق، وبخاصة الكبرى، والتى تحتوى على النتيجة فى حالة "بالقوة"، أما السابق فهو المبدأ الثالث المقصور. وبالنسبة للمفهوم، فإن السابق - أى الفكرة الأولى - هو المعنى الصورى ، أما الفاعل فهو ألفاظ التعريف".

إذن ، يتم الانطلاق من علة، لا تكون المعرفة الحقيقية ممكنة بدونها . وبدون العملية العقلية قد لا نصل إلى الأشكال الكلية فى حالة "بالفعل". والكليات توجد خارج العقل فى حالة "بالقوة" فقط، أما فى داخله فتكون "بالفعل". أما فى الأشياء الموجودة - المحددة - فتوجد الكليات من خلال اتحادها مع المادة، أى بوصفها صوراً خاصة، من الممكن أن يتم تجريد الكليات منها وذلك من خلال نشاط العقل الفعال.

والوجود الحقيقى للكليات فى العقل هو دليل على صحة الواقع الحقيقى لمعرفتنا سواء الخاصة منها أو العامة. والصحة المطلقة - أو اليقين - تتطلب توافر أربعة شروط:

١ - ما هو حقيقى.

٢- حقيقة ما هو حقيقى.

٣- وما هو حقيقى من الحقيقة.

٤ - رفض عكس ذلك. وما هو حقيقى هو:

" التفكير فى الشىء الحقيقى، بمعنى (أن يتوافق الشىء) أنه ذلك الذى يوجد فى الروح مثلما يوجد فى خارجها. (وهذا هو معنى "adaequatio" التوافق - أو التطابق "لدى ابن رشد) حيث إن العلم الذى يعالج شىء يحصل على دليله من الوجود السابق لذلك الشىء ، لكن لا يصاحب وجوده الحاضر إلا فى حالات نادرة. ولما كان الأمر هكذا، فإنه لا يمكن أن نقبل - بأى شكل من الأشكال - أن يكون الوجود الحقيقى

لشيء ما والعلم عنه متلازمين فى آن واحد بذاتهما. أيضًا يبدو صحيحا أن الشيء المعروف هو بطبيعته سابق على العلم، وهكذا - فمثلاً - رفض (وجود) الشيء يعنى رفض العلم وليس العكس، أى أن رفض العلم (بالشيء) لا يعنى عدم وجوده."

هذه القاعدة الطبيعية للمعرفة تأخذ شكلاً عامًا - يكون لها قيمة عامة - بفضل عمل العقل عندما يقوم بتجريد الكليات من الهيئات المحددة الفردية. إن هذا النشاط - العمل - يعتبر ممكنا لان الكليات توجد فى الأشياء، وأيضًا، لأن العقل الإنسانى لديه القدرة على القيام بعملية تجريد للكليات المذكورة. وهذه العلاقة تمثل الدليل على العلاقة الحقيقية لكل كلية: فالكليات توجد فى الشيء، ويمكن للعقل أن يجدها - مرة أخرى - فيه.

والهوية الحقيقية - الواقع- لعالم الأشياء المحددة لا يمكن الشك فيها، فبدون ذلك الواقع وتلك الهوية ربما لن يوجد كل من العالم العقلى والواقع الخارجى، فبين عالم وآخر يوجد تدرج فى الواقع - أى أن هناك درجات من الواقع:

فمثلاً، - وجد هنا خمس درجات من الواقع. فالدرجة الأولى تتميز بأنها متجسدة ومليئة بالواقع وهى الشيء فى شكله المحسوس والمحدد. والدرجة الثانية هو وجود ذلك الشيء فى الحس العام، وهو ما يمثل الدرجة الأولى من عدم المادية. والدرجة الثالثة هى وجوده فى المخيلة، ويمثل حالة أو درجة أكثر روحانية من الدرجة السابقة. والدرجة الرابعة هى الوجود فى الحاسة الفكرية أو التأملية . أما الدرجة الخامسة فهى الخاصة بوجوده فى الذاكرة، وتكون أيضًا أكثر روحانية من كل ما سبق، حيث تستقبل لباب الصورة بعد أن تم تطهيرها من خلال الملكات - الدرجات - الثلاث السابقة "

وتعتبر الصور المجردة فقط كليات حيث إن "الكلية تتمثل فى الوصول إلى الفكرة العامة خالية تماما من المادة."

(ج) الأصل الأنطولوجي للمعرفة :

إن العلاقة المعرفية التى توجد بين العقل والواقع تعتبر رابطة أساسية لأمر بديهى ومباشر، ويمكن أن يقع الخطأ - فقط - عندما نقوم بعملية الإثبات المحددة، والتى فيها يمكن أن تمتزج - على سبيل الخطأ - معلومات خاصة مع السياق الجدلى للمفاهيم الكلية. ولهذا لا توجد عملية برهنة - استدلال - ممكنة إذا لم تعتمد على البنية الوجودية للواقع، وذلك انطلاقًا من القاعدة الأساسية لمبدأ التناقض أو التعارض.

والذى يسمح بأن الواقع الشكلى للطبيعة يمكن أن يتحول إلى واقع شكلى خاص بالعقل الإنسانى هى العلاقة الأساسية الخاصة بالتشابه فى الجوهر، التى توجد بين العالم الأنطولوجى (عالم الكائنات) والمعرفة، بشرط أن تعنى - دائما - ما تفهمه الذات عن الذات. وعندما نفهم بشكل بسيط (حقيقة) الجوهر والأعراض فلن يكون هناك احتمال للخطأ؛ والزيف يظهر منذ اللحظة التى يجب أن نقدم فيها رأيا موجزًا (حيث نسند إلى الفاعل (المبتدأ) شيئًا مختلفًا عنه، أو نخطئ فى تحديده ونسند الشيء إلى غيره. والمفاهيم دائمًا صحيحة وحقيقية، حتى لو عبرت عن أشياء أو أفعال لا توجد حقيقة، ولكى لا يوجد خطأ أو زيف فمن الضرورى القيام بعملية تحديد للمفاهيم أو وصف لها، أى نصدر حكما بصددها. فمثلاً اسم العنقاء يعتبر مفهوما ولا يمكن الحكم عليه بالصحة أو الزيف ,لكن أن تقول إن العنقاء موجودة، فهذا يمثل أمرا خاطئا.

واعتبار مفهوم (مصطلح) "الكلى" بعدا خاصا بالمفهوم، لكن مع الإبقاء دائمًا على الأساس فى الذات الحقيقية يضمن توافق معرفتنا:

" لأن من الأمور البديهية فى ذاتها أن نعرف كل الأشياء المحددة بسبب شيء تتميز به. هذا الشيء يكون وحيدا وعاما وتشتمل عليه، ودائما ولا يتغير. وبالفعل، إذا لم يوجد الكلى فإن العلم ربما يكون مزيفًا وغير صحيحا. بالاضافة إلى ذلك، فإذا

كان ضرورياً لكى نؤكد (وجود) العلم أن نفترض وجود شيء وحيد وعام ودائم، فبكل تأكيد سيوجد خارج النفس شيء يتجاوز الأشياء الخاصة المحددة . وفى عكس ذلك، ربما لن توجد معرفة عن أى شيء، إلا إذا أطلقنا (مصطلح) علم على الإدراك الحسى البسيط."

(د) المعرفة العلمية : يقين وبرهان واستدلال :

بعد أن رفض ابن رشد اعتبار الرأى البسيط والعادة مصادر للمعرفة، وبعد أن قام بوضع القواعد الأنطولوجية –" ontologicas للمبادئ المعرفية، واجه قضية المعرفة التقليدية الخاصة بالعلم فى زمنه: فالمعرفة أو العلم اليقينى هو الذى" يتمثل فى معرفة الشيء كما هو"، وفقط يمكن الوصول إليه عندما نجعل المنهاج الجدلى يسير تبعًا للمنهاج الأنطولوجى، أى من خلال العلل. ولهذا فمن الضرورى السير فى طريق اليقين والاستدلال. والأول وهو اليقين يعتمد على المبادئ الخاصة بعدم التناقض ؛ والهوية والمبدأ الثالث المقصور، وهذا لا يمنع من وجود درجات عديدة فى شكل ذلك اليقين:

"اليقين ينقسم إلى ضرورى وغير ضرورى، واليقين الضرورى يتمثل فى الاعتقاد أن اليقين، وقد عرفناه بالشكل السابق، لا يمكن أن يكون – فى أى وقت من الأوقات – مخالفًا لما نعتقده. وانطلاقًا من هذه المقدمات الضرورية تتكون البراهين – القياسات – المنطقية الاستدلالية والتى، من ثم، تتميز بانها كلية وغير قابلة للتغير أو الفساد. وبالفعل، فإن اليقين الضرورى ينبع بشكل أساسى من المقدمات الضرورية. ومن ناحية أخرى، ربما يكون من المستحيل، كما قيل فى السابق، أن تتغير المقدمات، وأنه، مع ذلك، تظل النتيجة – بكل تأكيد – المعروفة (كما هى)، وإذا حدث ذلك فإنه يمثل أمرًا عارضًا."

وتعتبر عملية البرهنة (الاستدلال الحاسمة) مستحيلة بدون ثبات معانى المصطلحات. ولكن من المناسب أيضًا أن تكون أسس عملية السياق الجدلى من الكليات. وسبب ذلك بسيط جدًا ، وهو أن الأشياء الحقيقية تتميز بأنها فردية، والذات المحددة الفردية تتميز بالتغير. والعلاقة الأساسية بين ألفاظ المقدمة الضرورية، وهى أساس القيمة العلمية لعملية الاستدلال، تتطلب نوعين من التضمين الجوهرى: تضمين ما هو مسند لجوهر الشىء، وتضمين محتوى هذا الأخير فى جوهر الخبر أو الشىء المسند. ولكى تبقى عملية الاستدلال الذى تقدمه المقدمات الأساسية صحيحة فإن ذلك يعتمد على المقدمات التقنية. وهذا المفهوم أدى إلى أن يرى ابن رشد أن عملية الاستدلال، التى تقوم بشكل كامل ومحدد على المنطق، لها دور ثانوى فى مقابل كل من البديهية التأملية واليقين القائم على العلة وعملية الاستدلال ذات الأصل الأنطولوجى، وذلك على الرغم من أن عملية الاستدلال المذكورة ذات قيمة كبيرة جدا .

(هـ) التعريف وأنواعه :

وتبعًا لمفهوم ابن رشد يعتبر التعريف أمرًا أساسيًا ولابد منه فى منهاج المعرفة، لكن يجب ألا ننسى أنه مصطلح ملتبس وغير دقيق :

"يجب أن تعلموا أن شيئا ما يمكن أن يدخل فى تعريف شىء آخر من خلال أربعة أشكال. الشكل الأول وهو الطريقة التى تنتمى بها صفة حيوان للإنسان. والشكل الثانى، وهى الكيفية التى تنتمى بها صفة عاقل لتعريف الإنسان، والشكل الثالث مثلما ينتمى الإنسان لتعريف أنه ضاحك، والشكل الرابع مثلما تنتمى الأرقام إلى زوجى وفردى. ومن ثم: عندما نقول عن شىء إنه من جنس شىء آخر، فإننا نفهم أن هذا الشىء يقبل ذلك تبعا للنوع الأول، وعندما نقول إنه يختلف عن الآخر، فإننا نفهم أن ذلك إسناد من النوع الثانى، لكن عندما نقول أن تعريف شىء يشمل شيئًا آخر أو نوعه، فإن هذا عبارة عن إسناد منسوب تبعًا للنوع الثالث أو الرابع".

إن نظام الاستدلال المعقد يصل إلى ذروته مع الاستدلالات الخاصة بسبب الشيء وماذا عنه. والاستدلال الخاص بالسبب له نفس شروط الاستدلال المطلق. وفيما يتعلق بتميز أو تمييز أمر ما، فإنه يتمثل في الانطلاق من أحد الأحداث التالية على شيء ما وذلك لنستنتج أن حدثًا آخر هو تالٍ على للحدث الأول.

(و) إمكانية تحصيل المعرفة التقريبية:

فى مقابل المعرفة يوجد الجهل والخطأ، لكن ابن رشد يعتبر أن الخطأ فى المعرفة يصدر من الخيال وليس من الإدراك الحسى:

"إن الأفكار البسيطة لا يمكن اعتبارها موضوعا للحقيقة أو الزيف (المعرفيتين): فمثلاً عندما نقول "رجل"، ثم "أبيض"، (فلا يوجد مجال للخطأ) إلا أن نربط بينهما قائلين رجل أبيض. ومن هنا نستنتج أن عملية الاستنتاج فقط هى التى يوجد بها إمكانية أن تكون حقيقة أو زيفًا لأن عملية التركيب هى التى تحدث التقديم المتزامن لشيئين: فمن ناحية التأكيد أو النفى، ومن ناحيةٍ أخرى، الحقيقة أو الزيف"

إن الزيف يبدو، إذن، فى العرض الجدلى لعملية الاستنتاج وينتج عنه القياسات الفاسدة، والتى يمكن أن تظهر(توجد - تتعلق) سواء فى المصطلحات أو فى المعنى. وعلى الرغم من أن القياسات الفاسدة المتعلقة بالمعنى قد تكون هى الأهم، فقد أشار ابن رشد إلى العيوب المكنة للقياسات الفاسدة بسبب طبيعة المصطلحات. والقياسات الفاسدة المتعلقة بالمعنى هى الأكثر أهمية، ولها ثمانية أنواع:

١- اعتبار العرض جوهرا.

٢ - الحكم على التالى من خلال السابق.

٣- تفسير القضايا المطلقة باعتبارها محددة أو العكس.

٤- تناول العديد من الموضوعات أو المسائل كما لو كانت شيئًا واحداً.

٥- اعتبار ما هو مخالف بشكل كامل كما لو كان متناقضاً بشكل أساسى.

٦- افتراض ما يطلب إثباته للمبدأ البسيط أو المعقد (الدائرة المفرغة).

٧- اعتبار علة ما هو ليس بعلة .

٨- تغيير الشىء بالسابق عليه أو المشابه له أو الملازم له أو الناتج عنه أو العام، أو بجزء منه أو للممثل له .

(ز) الخطاب البلاغي:

بالإضافة إلى المعرفة العلمية هناك معرفة أخرى تقريبية أو محتملة، يجتمع فيها الإقناع والاستدلال، حيث ينتج عن ذلك البلاغة والخطاب الشعرى. والبلاغة تعمل من خلال الإقناع "المقارب لليقين". ومن الواضح أنها ليست اليقين الأساسى أو الضرورى، وإنما هو اليقين العارض والعام، الذى يوجد فى كل من آراء الإنسان غير المثقف(العامى)، وكذلك فى التراث الدينى. والبلاغة تشبه (العملية) الجدلية فى خمس نقاط أساسية كما قال أرسطو، ولكن يجب ألا تختلط بها، فهى لا تهدف إلى الوصول إلى حقائق مطلقة، ولا إلى تنظيم تلك الحقائق تبعاً للاستنتاج الخاص بها، وإنما إلى معرفة تأثير الخطاب من حيث كونه وسيلة اتصال. وموضوع البلاغة هو اللغة من حيث كونها موجهة إلى الآخر، والمستمع أو جمهور المستمعين يعتبر أمرا مهما لا غنى عنه من أجل أن يتحول فكر المؤلف إلى خطاب. وأما هدف البلاغة فيتمثل فى دفع المستمعين إلى الأعمال المناسبة والعادلة والمستقيمة، وليس ذلك فيما يتعلق بهم أنفسهم، وإنما فى علاقاتهم الإنسانية. وفى هذا الصدد، فالبلاغة عبارة عن علم عملى يرتبط، من خلال غايته، بالأخلاق، وإن كان أثناء القيام به يأخذ شكل فن يشكل بنية اللغة ولكن ليس - على الإطلاق - بوصفه عملية إبداع خالصة ودقيقة، وإنما بوصفه أمرًا تابع للقيام بالصالح العام الإجتماعى.

وفى الخطاب البلاغى يجب أن يوجد محتوى معرفى، لكن ليس هدفه البلوغ إلى المعرفة أو تحصيلها، وإنما الإقناع من أجل العمل. وبهذا الشكل يوجد ذلك المحتوى فى الأنواع الثلاثة للخطاب البلاغى. ففى الخطاب القانونى- سوف يبحث عن بيان ما هو عدل مما هو غير ذلك، أى ظلم، لكن من أجل دفع الناس لتنفيذ العدل، بينما فى الخطاب السياسى يتم التركيز على ما هو نافع وما هو ضار، وذلك للعمل وتبنى ما هو مناسب، فى حين أنه فى الخطاب الأخلاقى يتم الحديث عن الفضيلة والرذيلة وذلك للوصول إلى الفضيلة، ومحو الرذيلة. ولقد اعترف أرسطو بضرورة وجود خطاب فعال ولكن ليس عاطفياً. ولقد التقط ابن رشد هذه النية ووضع (البلاغة) " الصناعية " والتى عملها هو إيصال قناعة الخطيب. والمنطقة المشتركة التى تتقاسمها البلاغة مع السفسطة (القياس الفاسد) يوجد فى الأمثلة التخيلية: وتتمثل فى المقدمة وحديث التأويل : والذى – بدوره – ينقسم إلى حكايات خرافية أو قصص وألغاز[١٨] ؟

(ح) الخطاب الشعري:

ينتمى الخطاب الشعرى أيضًا إلى نوع الخطاب القائم على الإقناع. ويختلف عن الخطاب البلاغى فى طابعه الذى يقوم على المحاكاة بشكل كبير. والخطاب الشعرى هدفه تخيل الموضوع وذلك ليدفع السامع إلى إعلان إعجابه أوالموافقة عليه أو رفضه. وعندما يكون موزونًا فإنه يكون أكثر خيالاً، لكن المحاكاة تحدث انطلاقًا من ثلاثة عناصر: اللحن، والوزن والأقوال المحكية.

ويخالف ابن رشد أرسطو حين يقول: "إن المدح يجب أن يكون له ستة أجزاء: الخطاب الأسطورى المؤلف، أو الموضوع والعادات، والوزن والعقائد – الاعتقادات والتأمل واللحن. وأهم هذه الأجزاء هى العادات والاعتقادات، من حيث إن هذا الفن لا يقلد البشر بوصفهم أفرادًا محددين وإنما من خلال عاداتهم الطيبة وأعمالهم الخيرة ومعتقداتهم الحسنة حيث يشتمل على الأعمال والطباع".

ويتفوق الشعر على بقية الفنون التى تقوم على المحاكاة وذلك لحسنه وكماله. وبصفة عامة، فإن الرؤية الحقيقية للأشياء لا تقدم المتعة التى تحدث من خلال تقديمها الفني؛ ومن هنا تكون الجاذبية التى مارسها كل من الرسم وأعمال الأيقونات على الإنسان. ولا يقع الشعر وبخاصة المعرفى فى مخاطر المبالغة وذلك بسبب تجريده الكبير. ولهذا؛ فإن الشاعر يجب أن يهرب من أمرين مبالغ فيهما: أن يتحول إلى مؤرخ للواقع أو أن يتحول إلى مؤلف"، و"لهذا فإن فن الشعر يعتبر أكثر قربًا من فن الفلسفة منه من فن الرواية والحكى" .

٥- مبادئ الوجودية – "ontologicas:

(أ) هدف الفلسفة الأولى:

إن اعتبار الجانب الأنطولوجى أساسا للمعرفة يسمح للإنسان بأن يتطلع إلى معرفة كلية والتى يجب أن تفهم بمعنى قياسى. والمعرفة الإنسانية تشمل العلوم والفنون؛ وكل من العلوم والفنون تنقسم إلى ثلاثة أنواع: التأملية والعملية والآلية – أى الخاصة بالآلات. والعلوم التأملية أو النظرية هدفها العلم كما هو فى حد ذاته. والعلوم العملية هدفها العمل والتنفيذ. والعلوم الآلية تساعد وتسهل عملية التأمل أو التنفيذ. وبنفس الطريقة، فإن الفنون لها بُعْد نظرى، وهوعبارة عن عملية خاصة تتمثل فى الإبداع ولها آلاتها الخاصة. والعلوم التأملية، تبعًا للنموذج الأرسطى، تنقسم بدورها إلى علوم كلية وعلوم خاصة، تبعًا لما تعمل فيه : أى الذات بشكل عام أو الأشكال المحددة للذوات التى تم تحقيقها. وتنقسم العلوم العامة (الكلية) إلى ثلاثة أنواع : الجدل (طوبيقا) والسفسطة والفلسفة الأولى، والعلوم الخاصة تنقسم إلى نوعين: علم الذات الطبيعية أى الفيزيقيا، وعلم الذات الذى له كمية أى الرياضة.

وسبب عملية التقسيم إلى ثلاثة هو الصور والأشكال التى توجد عليها الذات:

١- الكائنات التى يمكن فقط أن توجد بشكل حقيقى وفعلى فى المادة، ويتم دراستها بواسطة علوم الطبيعة أو الفيزياء.

٢- الكائنات التى توجد فى المادة ولكن يمكن دراستها مع التخلى عن طبيعتها المادية، كما يحدث مع المتوالية الحسابية وتختص الرياضيات بدراستها.

٣- المبادئ التى توجد بذاتها ومستقلة عن المادة وتتم دراستها من خلال الميتافيزيقا. والمقصد الخاص والمباشر لهذا النوع الأخير اى الميتافيزيقا هو العلة النهائية والشكلية والاساسية. أما المقصد الثانوى وغير المباشر فيدور أيضًا حول العلة الفاعلة. ولما كانت الفيزياء تدرس العلل المادية والمحركة بصورة مباشرة، فإن الميتافيزيقا يجب أن تأخذ مادتها من ذلك العلم الآخير أى الفيزياء. وهكذا تتفق العلل الأخيرة لكل الذوات بشكل مجمل وعام، ولهذا فمن الضرورى أن يبدأ هذا النوع من الدراسة بتوخى الدقة المطلقة فى استخدام المصطلحات.

إن تحليل المصطلحات يعتبر جزءًا من الميتافيزيقا، لأنه بدون ذلك التحليل لا يمكن اكتشاف المعنى القياسى، لكن تأويله (تفسيره) لا يكون نحويا فقط وإنما (يجب أن) يتم كما لو كان الأمر يتعلق بأشياء حقيقية. والكلمات أو المفردات التى تستخدمها العلوم الأخرى لها معنى واحد (محكم) وتستخدم رموزًا للأشياء المدركة أو المفاهيم الكلية؛ والمصطلحات التى تستخدمها الميتافيزيقا هى أيضًا إشارات أو رموز، لكن معناها لا يمكن أن يستبدل بأى إشارة أخرى، ولا حتى بالواحد المطلق، والذى هو مبدأ أساسى مطلق - محض يتميز على سبيل الخطأ بعدم التحديد فى مقابل كثرة الذوات المحددة وتعددها. وهذا التباين - التنوع الجذرى فى الكائنات يجب أن يُفهم بواسطة الميتافيزيقا حيث يتم ترتيب الكائنات تبعًا للمراتب العشر، حيث يمكن فقط وضع وجودية -" ontologicas حقيقية إذا كانت توجد بالفعل مجموعة من الذوات المحددة والموجودة.

وبسبب هذه الخاصية الأساسية جدًا، يجب أن يكون للميتافيزيقا طريقة بحث خاصة بها تختلف عن طريقة كل من المنطق والرياضيات والفيزياء. وبكل تأكيد، فإن

الشكل القياسى للذات، وللواحد، والعلل .... إلخ يفترض (وجود) جدلية قياسية، وفى هذا الصدد، فإن الميتافيزيقا هى العلم الأول الذى يشرح ويضع أساسا لكل العلوم الأخرى، لكنها لا تمثل مصدراً لأى منها، وعلى العكس، (ففى ترتيب العلوم) توجد بعد الفيزياء وبفضل الفيزياء تصل إلى تجربة الكائنات المادية المحددة. فمثلًا، إن الهدف الخاص بالميتافيزيقا هو دراسة الذات - من الناحية الشكلية والمباشرة - من حيث كونها ذاتًا، أما الرياضيات فتدرسها من حيث كونها قابلة للتقدير- التقييم -، فى حين أن الفيزياء تدرس قابلية الذات للتغير تبعًا لمراتبها ودرجاتها.

فالميتافيزيقا هو العلم الذى يعالج أنبل الموضوعات: ويتمثل فى الذات من حيث كونها ذاتا؛ لكن أيضًا يجب أن يطبق على كل الأنواع وكل الكائنات، ولا يعالجها بنفس الطريقة التى تقوم بها العلوم المحددة، وإنما بشكل كلى. ومع ذلك فالميتافيزيقا ليست علما تجريديا محضا وإنما هى علم كلى . وفى هذا الصدد ربما يشبه طبيعة العلم الإلهى، وإلى هذا تتجه عملية التأمل الميتافيزيقى التى يقوم بها الفيلسوف، ولكنه لا يستطيع القيام بها بشكل كامل، لأنه لا يمكنه التخلى عن المفاهيم العامة، ولا عن الإدراك المادى. وهذا المفهوم، إذا كان قد جعل الميتافيزيقا تسبق علم الفيزياء فى الترتيب، فانه جعل كل الوجودية -" ontologicas الخاصة بابن رشد تتركز حول هوية الذات المحددة، حيث إنه سواء فى التجربة أو فى الناحية العملية تكون معرفة العالم الطبيعى سابقة على المعرفة الميتافيزيقية.

(ب) المعرفة المادية تسبق المعرفة الميتافيزيقية:

العلم المادى - الفيزيقى- هو علم ما هو محدد حيث إن ما لا نهاية ولا حدود له لا يوجد فى حالة "بالفعل". والطابع المتناهى للطبيعة هو المبدأ الذى يضمن القاعدة الحقيقية للعلم الخاص بنا. وإذا لم توجد تلك المحدودية فإنه سيكون من المستحيل عملية التوفيق بين الواقع الأنطولوجى وبين علمنا عن ذلك الواقع. ومن هنا، كما أشار

أرسطو، يكون مستحيلاً وغير مُجدٍ الرغبة فى شرح كل عالم الكائنات الطبيعية المحددة انطلاقًا من علة واحدة، سواء أكانت الشكلية (الأساسية) أم المادية.

والطبيعة تعمل دائمًا بواسطة تعدد فى البدايات (علل)، فالعلل التجريبية الحقيقية تعمل من خلال ثلاثة عناصر ميتافيزيقية أساسية: الفاعل المستقبِل، وعدم وجود الصورة العامة، واستقبال صورة محددة وتلقيها. والعنصر الأول يجب أن يكون الفاعل المستقبِل، وذلك تبعًا للمبدأ الإغريقى القديم: من العدم لا ينتج شىء (المادة لا توجد من عدم) . أما النقص فهو استعداد معد بشكل إيجابى لاستقبال الصورة المحددة. وأن كل شىء هو على صورته التى نعرفها بسبب الصورة المحددة، وأيضًا بسبب المادة لأنه بدونها لا يمكن تلقى الصورة . وكل من الصورة والمادة هما من مكونات الذات المحددة [١٩].

ودراسة المادة الخام والمحرك الأول تخص الفيزياء، والتى يتطلب تطورها معرفة المبادئ العامة. ولكن بعد وضع هذه المبادئ فإن المعرفة الفيزيائية تستخدم بشكل أساسى البراهين والأدلة المحددة، لأن هوية ما هو طبيعى تعتبر شيئا مفروغا منه . والظاهرة بمجملها – التى يجب بحثها – هى التغير الحادث فى فاعل، بمعنى، التكون الجوهرى الذى يؤدى إلى الحاجة إلى التمييز بين حالتين للفاعل المتجسد: المادة والصورة، ومن ثم، فإن الطبيعة يجب أن تعتبر مبدأ وعلة لكل ما يبقى فى حالة سكون أو حركة.

إن الفيزياء تتطور بشكل نوعى أو طبيعى، ومجال عملها يكون أكثر اتساعًا من مجال الدورة الطبيعية البسيطة، ومن ثم فهى تشتمل على هذه الدورة الطبيعية. وفى الفيزياء تمثل كل من المادة والصورة واقعا، ومن ثم فهما لا ينفصل بعضهما عن بعض، ولكن من الناحية النظرية، فإن الصورة لها نوع من الأولية من حيث إنها المحدد لشخصية الذات الطبيعية. ومع ذلك، بينما يستغنى عالم الرياضيات فى دراسته عن مادة الأجسام التى يعمل عليها، فإن عالم الفيزياء يجب أن يأخذها فى اعتباره بشكل كبير ويهتم بها. فمثلًا، ثلاثة من العلل الأربعة وهى: المبدأ، والصورة، والمادة توجد –

بكل تأكيد - فى الكائن المادى، فى حين أن العلة الرابعة وهى الغاية يمكن أن توجد بصددها شكوك.

(ج) المعنى القياسي للذات:

إن الطابع المحدد والمعقد للكائنات (للموجودات) يمنح لعلم الذات شكله القياسى. والمقصد الأول والخاص والقريب للفلسفة الأولى هو الذات من حيث كونها ذاتًا، ولكن ذلك المصطلح يجب أن يؤخذ بمعانى متعددة:

"إن الذات تقال بمعنيين: المعنى الأول وهو الحقيقى، والثانى وهو المخالف للعدم - أى ما هو ليس بعدم -. وهذا المعنى الأخير له عشرة مراتب؛ ومن بينها النوع، وهو السابق على الذوات المفهومة بمعنى آخر. وعندما يتم إدراك الذات بمعنى ما هو حقيقى، فى هذه الحالة تكون الذات فكرة عقلية فحواها أن الفكرة الموجودة فى العقل(عن الشىء) تكون مثل التى توجد خارج العقل. فمثلًا، العلم حول وجود شىء يسبق العلم الذى يشير إلى ماهيته. ونعتقد أنه لا يجب البحث عن ماهيات (الأشياء) بدون أن تكون لدينا مسبقًا المعرفة عن وجودها. وعندما تفهم الماهية بشكل مسبق فإنها لا تمثل ماهية حقيقية بمعناها الصحيح، وإنما هى التعبير عن معنى الاسم. وعندما نعرف أن هذا المعنى يختص ب [شىء له] وجود خارجى، سيعرف من ذلك أنه عبارة عن ماهية حقيقية وأنه يمثل تعريفا اسميا - شكليًا. وفى هذا المعنى يُقال فى كتاب "المقولات" إن الكليات من المقولات يعود وجودها إلى الأفراد [الذين يشملون النوع الخاص بها]، بينما تعود قابلية الافراد إلى أن تكون أشياء معقولة إلى المفاهيم الكلية. وكذلك، يُؤكد فى "كتاب النفس" أن الملكة التى تجرد الوجود المحدد للشىء تختلف عن الملكة التى تجرد ماهيته. لكن ذلك يكون تبعا للمعنى الثانى، والذى يُقال فيه أن الأفراد يوجدون فى الواقع، والكليات توجد فى العقل، حيث إن معنى ما هو حقيقى لا يفترض - يتطلب أى تمييز بين الموجودات الهيولانية والذوات المفارقة."

إن مفهوم ابن رشد المتأثر بشكل كبير جداً بأرسطو يقوده إلى فكرة أن الشكل الأكثر تمييزًا للذات هو الخاص بجوهرها. وهنا أيضًا يكون للمصطلح معنًى غير دقيق وملتبس، حيث يطلق اسم جوهر على ما يلي :

١- كل ذلك الذى لا يحتاج لفاعل آخر.

٢- الأسماء الكلية التى تعبر عن العلم بشكل عام.

٣ - ما هو معبر عنه فى تعريف. لكن المدلول المقبول بشكل عام هو "الإشارة إلى شيء محدد". وفى مقابل مفهوم الجوهر ,تخلو الأعراض من جوهر خاص بها، وتنقسم إلى المراتب التسعة الباقية وهى : كمية ونوع (كيفية) وعلاقة ومكان وزمان وحال وعادة وحدث وشهوة. والكمية تنقسم إلى أساسية وعارضة، والأولى خاصة بالشيء بشكل أساسى، والثانية ليست كذلك ؛ وفيما يتعلق بالكيفية أو النوع فإنه يختلف تبعًا لانتمائه للجوهر أو لعرض محدد.

ويوجد مفهوم آخر، وعادة ما يؤخذ كمرادف للذات فى المعنى، ألا وهو: الأول. وبكل تأكيد فإن الوحدة – أى عدد الشيء – تمثل التميزالأساسى للفرد وتَشَكُّلُه هكذا، وتمثل فرقًا ناتجًا عن عناصر خارجة عن الذات. وبعد قبول هذه العلاقة، لا يمكن اعتبار أن الذات هى الأول بشكل مطلق، والإسناد إلى الذات ليس له دائما معنى واحد بشكل مطلق. ففى هذه الحالة تشكل كل من صفات الذات والذات نفسها نوعًا وحيدًا "وهذا ما حمل ابن سينا على أن يعتقد أن ما هو وحيد من الناحية العددية كان يخص فقط عرضا من أعراض الجوهر."

(د) تكوين الذات المحددة:

إن الذوات المحددة تصدر من ذوات أخرى تتفق معها فى النوع والجنس والجوهر ؛ بمعنى أنه من الإنسان يولد إنسان اخر. ولكن ابن رشد نسب إلى العناصر العارضة

– للأعراض– وظيفة مهمة. حيث توجد بها استعدادات طبيعية بعضها لها احتمالية كبيرة [أكثرية] والبعض الآخر له احتمالية أقل شيوعًا (أقلية). ومستوى الاحتمالية يعود إلى الطابع العارض لعنصرالصدفة. وبدون عنصر الصدفة فإن العالم الطبيعى سيكون متماثلا – وسيخلو – وسيختفى منه أى تميز فردى، ومن ثم، يجب أن نقبل وجود العلل العارضة.

ونظرا لأن المادة عامة وتوجد فى كل الكائنات المادية فإنها تحوز طبيعة الذات الكليـة، ولكن لو أن هذا تم فى شكل (صـورة) وحـيـد وجـذرى فـربما يكون له – بالضرورة – (صورة) شكل كلى تعتمد عليه وحدته الشكلية، وهو ما يعتبر مخالفا لحقيقة كونها يمكن أن توجد فى كثيرين. ومع ذلك ,فهذا التناقض يوجد فقط من الناحية الظاهريةً، لأن هذا سيحدث لو كانت المادة دائمًا فى حالة "بالفعل"، والتى عادة توجد فى حالة "بالقوة" عندما تكون شيئا مشاعا بين الكائنات . ولكى تكون المادة واحدة فمن الضرورى إلغاء الفروق الشخصية الموجودة (بين) الكائنات المادية المحددة، ولكن ليس على هذا الشكل توجد بالفعل فى الكائن المادى الحقيقى، ونصفها بانها واحدة وعامة لأنه لو تم تخيلها شكلاً عامًا فسوف تختلط بالجنس أو النوع.

إن هدف ابن رشد، والذى عبر عنه بصورة متكررة، هو إبراز الطابع الأساسى والجوهرى للذات المحددة. فكل(كائن) يخضع للعملية الطبيعية يصدر عن (كائن) آخر مشابه له، ويتكون من مادة وصورة، وهو فرد محدد فى حالة "بالفعل" ويوجد فيه بشكل فعلى شىء أكثر من العناصر الخاصة بالصورة والمادة.

وعلى العكس، لا تنتمى الأبعاد إلى مرتبة الجوهر، وتحتاج إلى فاعل فى حالة "بالفعل" تظهر عليه، وتظهرعندما تتلقى المادة الصورة. ومن ثم، لا توجد أى صورة أساسية تختلف عن باقى صورالأجسام البسيطة، والأبعاد تحدث فى المادة بواسطة الصورالعامة للعناصر الأربعة الأرسطية. والمادة والصورة يكوّنان الكائنات المحددة،

ويحتاجان لفعل علة فاعلة لأن الصورة والمادة ليس لديهما بذاتهما نشاط محرك ولا أى مبدأ ذاتى للتحول[٢٠]؟

(هـ) معنى التغير من حالة بالقوة إلى حالة بالفعل

إن مرونة المادة وتعدد صورها المحتملة وإمكانية تعدد الصور الموجودة مسبقًا فى حالة "بالقوة" تضمن (عملية) تحول العوامل الثانية المختلفة. والشرط الضرورى لحدوث هذه العمليات هى العلاقة بين حالة "بالقوة" وحالة "بالفعل"، والتى يجب أن تفهم بشكل يتناسب مع كلا الحالتين . وكل ما هو موجود يشكل مجموعًا – مجملاً – هو "بالفعل" و"بالقوة" فى آن واحد، ولهذا فمن المناسب أن نعرف كيف نميز شكل كل من حالة الذى "بالفعل" وحالة الذى "بالقوة" فى الكائنات المحددة .

وفيما يتعلق بحالة "بالقوة" لا يجب أن نخلط بينها وبين – ما هو عكس الحركة أو الفعل بشكل مطلق، حيث توجد حالة بالقوة خامدة ونشيطة؛ فالأولى تتلقى الفعل من عنصر خارجى، أما الثانية فقادرة على العمل (بذاتها). وحالات بالقوة التى نجدها – فى العالم المادى المحدد – تكون مختلطة: فأحيانًا تحمل النشاط الناتج عن فعل عناصر أخرى خارجية، وأحيانًا تتلقى النشاط الخاص بها. وفى الحالات "بالقوة" النشيطة يجب التفرقة بين النوع المادى منها والنوع الإرادى؛ فالأولى تعمل نتيجة حاجة طبيعية، أما الأخرى فمن خلال ميل طبيعى وعملية اختيار غير ضرورية. والقوى المادية – انطلاقا من التصنيف السابق– تقوم دائمًا وبشكل ضرورى بنوع محدد ووحيد من العمل، إلا فى حالة وجود عائق حقيقى يمنعها، أما الإرادية فلديها القدرة على فعل أحد أمرين متناقضين، ولهذا يجب أن تعرف – بطريقة ما – طبيعة التناقض فى حركتها المحتملة، وعلى الأقل أن تفهم أحد الطرفين، وأن تصل إلى ما هو مخالف له من خلال علاقته (بالأول). وفى حالة القوى المادية، يوجد رأى واحد طبيعى فقط، وفى القوى الإرادية يمكن إصدار رأى أخلاقى. وهكذا، فإن حالتى "بالقوة" و"بالفعل"

هما مفهومان وواقعان متتاليان، ونسبيان ومتزامنان، ويمكن تعريفهما فقط والتعرف عليهما من خلال وظيفة كل منهما.

ومفهوم التقابل لحالتى "بالقوة" و"بالفعل" يؤدى إلى أن يأخذ وجودهما شكلاً أساسيًا فى الجوهر وشكلاً ثانويًا فى الأعراض. وأيضًا، يلاحظ وجود نظام من التحقيق، أى التحول إلى "بالفعل"، وبهذه الطريقة، فإن أى قوة بعيدة لا يمكن أن تتحول إلى بالفعل إلا إذا تم تحقيق القوة التى تسبقها والقريبة منها، حيث إن هذه القوة القريبة تتحكم فى تحقيق ظروف البعيدة. وفى هذا النوع من الكائنات المحددة، تتسبب أكثر القوى بُعْدًا فى العلة الأخيرة لكل عملية العلل (وتؤثر فيها)، والفعل الأول والأكثر بُعْدًا يكون هو سبب كل سلسلة التحقيقات التى تتكون حتى الوصول إلى الكائن الحاضر والحالى.

وانطلاقًا من اعتبار الكون مجموعة دائمة من المتتاليات - المتقابلات- من "بالقوة" و"بالفعل"، ولا يكون مطلقا فى حالة سكون وإنما حى ومن ثَمّ متغير، فإن كل الذوات المادية تشكل سلما من حالات "بالقوة" و"بالفعل" التدريجيين يتحرك من حالة "بالفعل" المحضة إلى حالة "بالقوة" المحددة - الدقيقة، وكل هذا من خلال عمل المحرك الضرورى وتأثيره، وهو مايبدو، إلى حدٍ ما، أنه يقلل من إمكانية القوة ويقود الكائنات إلى أفعال كل مرة اكثر نقاء - يتزايد بشكل مطرد نقاؤها . وهذا التدرج نحو التحقق يمنح ذات الشىء المادى مستواها من الخير الخاص بها فى عالم الكائنات.

٦ - نظام وترتيب العلل: الحركة

(أ) علل التغير:

إن العملية المعقدة من التحقيق للكائنات المادية تتطلب معها نظامًا معقدًا من العلل. وبكل تأكيد، فإن التحول من "بالقوة" إلى "بالفعل" يتم من خلال علة فعالة تظهر

من خلال التغير. وبمعنى محدد ودقيق، تنتمى الحركة بشكل أساسى إلى المادة، بينما تنتمى إلى الصورة بمعنى عارض فقط. ولكن التغير فى ذاته ليس مادة ولا صورة، وإنما هو الذى يجعل المادة بعد أن تم تشكيلها تتحول إلى صورة مختلفة . إذن فعملية الكون لها ثلاث علل: هى الموضوع والمادة والضدان اللذان يوجدان فيها بصورة محتملة. وأحد هذين الضدين هو "صورة" والآخر هو "عدم الصورة". ولما كان كل من المادة والصورة لا يتكونان بذاتهما، فإن منْ يحدث ويقوم بالتغير هو "المجموع" وذلك من خلال عمل "المحرك".

وإذا كانت المادة، لكى تكون موجودة بالفعل فى (الكائن) المحدد المادى، تحتاج إلى تلقى الصورة ولعمل المحرك، والصورة تحتاج إلى العلة الفاعلة؛ فهل تحتاج العلة الفاعلة إلى مساعدة علة أخرى؟. يجيب ابن رشد على ذلك بالإثبات: حيث إن العلة الفاعلة يجب أن تخضع للعلة النهائية. ومن هنا فإن العلل الأربعة تؤثر فى الواقع المحدد الموجود؛ وإذا اعتُبرت الصورة هى نفس الفعل الذى تتوافق فيه اللحظات الخاصة بالكائنات والوجودية – "ontologicas، فإن العلل العاملة سيقل عددها إلى ثلاثة. لكن نظراً للعلاقة الوظيفية المتبادلة بين العلة الفاعلة والعلة النهائية فسيكون لدينا تقديم ثنائى: زوج من العلل الداخلية (الجوهرية): المادة والصورة اللتان تتناسبان مع اللحظتين الميتافيزيقيتين الخاصتين بالقوة وبالفعل ,وزوج آخر من العلل الخارجية مكوًن من العلة الفاعلة والعلة النهائية. ويجب أن نضيف إلى هذا العلاقة بين العلة الشكلية والعلة الفاعلة، مثلاً: فى الطب تتفق كل من الصحة وغاية الطب – يتمثل كل منهما فى الآخر. وتُكَوّن هذه المجموعات من العلل من مثنى مثنى هو سبب العمليات المعقدة جداً الخاصة بالكون والفساد.

إن العملية اللامتناهية لا يمكن أن تتم فى أى علة من العلل الأربعة لأنه لو كان الأمر هكذا، فإن الكون سيكون غير قابل للإدراك، وغير آمن، وغير قابل للقياس، وكل هذه العلل يجب أن تقود إلى علة أولى وأصيلة، كما يبدو ذلك بشكل قابل للبرهنة والإثبات فى العلة المادية. لكن نفس الشىء يحدث أيضًا فى حالة العلة الأولى، وإن

كانت عملية البرهنة عليها ليست مباشرة ومتاحة بشكل كبير. كذلك لا يمكن أن نؤكد بمعنى مباشر وصحيح أن كل العلل الأربعة وكل واحدة منها تشتمل فى داخلها على العلل الثلاث الأخرى. وبكل تأكيد فإن المادة لها علة نهائية: وهى الصورة، والفاعل له صورة، لكن لا يمكن أن يكون له مادة أو نهاية - غاية - خارجية، والصورة النهائية تخلو من كل نوع من العلية. ومن ثم، فإن العلل الفاعلة سواء النهائية أو الشكلية تتشابهان.

(ب) الحركة:

يعتبر تصور الحركة وإدراكها وأنواعها وعلاقاتها مع المتواصل وغير المتناهى، هو النقطة الرئيسية فى الفيزياء الخاصة بابن رشد. ويتم تعريف التغير وتحديد معناه من خلال العملية التحليلية. وكما أشار أرسطو فإن هذا الأمر ليس واضحا بشكل جيد، ولهذا ليس من المناسب أن نضعه فى واحدة فقط من (المقولات) المراتب العشر، لأنه فى الحقيقة يتعلق بالعديد منها، من حيث إنه يتكون من كمال واحتمال - أو حالة "بالقوة"، وفى هذه الحالة فإن الأولى دائمًا تشير للثانية. فمثلاً "الحركة هى كمال المحرك من حيث كونه محركا". وفيما يتعلق باللامتناهى، بمعنى الذى ليس له حدود فإنه ينسب للوقت وللحركة بثلاثة أشكال.

إن أى زمن أو حركة يعنى وجود شيء سابق وشيء تال؛ وإذا أخذنا فى اعتبارنا فعل الحدث، فإنه من المستحيل أن يكون له حجم غير محدود وحاضر. وإذا كان الأمر يتعلق بجسم، فإن هذا الجسم يكون بسيطا أو مركبا. وإذا كان بسيطًا فإنه لا يستطيع أن يتحرك أو أن يمنع حركته ذاتيا، أو أن يكون غير متناهٍ. أما إذا كان مركبًا فسيكون مركبا من أنواع كثيرة، واحد منها - على الأقل - قد يكون غير متناهٍ. لكن العدد المحدود من الحركات الأساسية التى يمكن ملاحظتها يدل على أن الأنواع ليست غير متناهية وإنما هى محدودة.

والتجربة تبين أن بعض الكائنات المتناهية علة للبعض الآخر، ومن هنا فمن الضرورى، أن يوجد مبدئ – بداية . وبكل تأكيد فإن علماء الهندسة يؤكدون أن الأبعاد تمتد إلى ما لا نهاية، لكن هذه الخاصية الخاصة بالرقم لا يمكن نقلها إلى العالم المادى. وتفسير الحركة يحتاج إلى دراسة المكان والزمان والفراغ. ووجود المكان بديهى بذاته وتتمثل أهميته فى كونه الحد المحيط بالجسم، لكن لا يجب أن نعتبر هذا المكان هو الفراغ. فلو أن الفراغ موجود، لكان من الممكن إدراك الأبعاد كما لو كانت كائنات حقيقية ومستقلة، ويكون للشك الذى ينسب إلى زينون معنًى. ومن ثم، فإن كل جسم من الأجسام الأساسية الأولية يجب أن يكون له مكان طبيعى، حيث يكون أعلى مكان هو مكان النار وذلك لطابعها الدقيق جداً.

أيضاً فإن الزمن يعتبر واحدا من العناصر التى يلزم تحليلها لنفهم فكرة الحركة. ووجوده بديهى بذاته، ولهذا يجب أن نحدد ونشير إلى طبيعته وخواصه. ومن بين هذه الخواص تقسيم الزمن بين ماضٍ ومستقبل. ومفهوم الحركة الحالية هو حد دقيق بين القطبين السابقين، أى الماضى والمستقبل، ولهذا يمكن أن يوجد الزمن فى الذهن فقط لأنه مستمر بالفعل – فى الحقيقة . ومن هنا، يمكن الافتراض أن الحركة تشبه الزمن، لكن الأمر ليس هكذا، لأن الزمن هو عرض للحركة.

وإذا كان الزمن واحدا ومحددا، فإنه لا يكون كذلك بالنسبة لكل لحظة محددة. حيث سيوجد الكثير من الأوقات بعدد اللحظات؛ لهذا يجب أن ينتمى إلى العالم السماوى، وأن يوجد فى فلك الشمس وهو أسرع الأفلاك. ويمكن أن ينقسم المتحركون إلى ثلاثة أنواع:

" النوع الأول؛ وهو الذى يتحرك بجوهره، مثل الحجر الذى يسقط، والأبيض الذى يسودّ، والذابل الذى ينمو من جديد. والنوع الثانى وهو الذى يتغير بشكل عارض مثل التعبير الخاص بنا. والنوع الثالث وهو الذى يتحرك فى أحد أجزائه، مثلما فى حالة النائم عندما يحرك أحد أعضائه، أو أن فلانا قد شفى لأن عينه قد شفيت. وهذا النوع يمكن أن يُضاف إلى النوع العارض إلى حدٍ ما، لكن ليس من كل الجوانب".

وفيما يتعلق بالمتحرك بسبب جوهره، فمن المناسب تحليله تبعًا للأنواع الأربعة المتقابلة:

(أ) الإيجابى، والسلبى.

(ب)الحيازة والنقص(العدم).

(ج) العكسية.

(د) النسبية. والحركة - فى معناها الصحيح - تحدث بين متقابلات إيجابية وبين عناصر لها وسط، لأن الكون والفساد يمثلان تغيراً بمعنى نوعى. ونظرا لوجود ثلاثة أنواع من المتناقضات فيجب أن توجد ثلاثة أنواع من الحركة:

(أ) حركة انتقالية أو محلية..

(ب) تغير نوعى.

(ج) تعديل كمى. وفى الحالتين الأخيرتين يبدو معنى الحركة بديهيًا، وفى الحالة الأولى يجب أن يفهم المتناقضان على أنهما طرفى جزء أو قسم. وهذه الحركات لا تفترض بدورها حركات أخرى، لأنه فى مثل هذه الحالة ستحدث سلسلة لانهائية من الحركة، كذلك لا يمكن أن نتخيل حدوث تغييرين أحدهما للكمال والآخر للتحقيق. وفى الحقيقة - والذى يحدث - أنه يوجد نوعان من الكمال : الكمال الخاص بالحركة، والذى لا يكون أبداً بالفعل، والكمال النهائى الذى يتم الوصول إليه عند انتهاء الحركة.

وعند دراسة الحركة والزمن يظهر مفهوم التتابع أو التواصل، والذى درسه ابن رشد فى الكتاب السادس من الفيزياء،حيث ذكر "أن ما هو متواصل فى ذاته هو موضوع يقوم بدراسته بشكل عام كل من عالم الرياضيات وعالم الفيزياء، تبعًا للشكل الخاص الذى يراه كل منهما فى شيء واحد. فالرياضى يدرس المتواصل من حيث إنه منفصل عن المادة، بينما يدرسه الفيزيائى من حيث إنه يوجد فى المادة". وكل تلك الأشياء التى طرفاها العامان يفقدان حدودهما المحددة عندما يجتمعان تعتبر

متواصلة. والمتواصل يتكون من أجزاء أيضًا متواصلة ولا يتكون مطلقًا من أجزاء غير قابلة للانقسام. وقد اجتهد ابن رشد فى تطوير هذا الرأى غير الواضح لكى ينفى إمكانية وجود الذرات(٢١)؟

(ج) تطور الأفكار الفيزيقية لابن رشد:(٢٢)

إن المجهود الفيزيقى الكبير لابن رشد، والذى بدأه بالكتابة الأولى لكتاب "الجوامع الصغار فى الفلسفة " والذى توج ب "تفسير" لكتاب الفيزياء ثم كتابته لهذين المختصرين مرة أخرى، كان يهدف إلى أن تحل - بشكل واضح وجذرى- قضية أصل التغير الكونى . فكل الكائنات المحددة التى نعرفها لديها حركة فى حالة "بالقوة" (أى استعداد للحركة)، ولكن لو كانت توجد هذه الكائنات المحتملة الحركة فقط لما كانت توجد - على الإطلاق - الحركة "بالفعل". ولكى يحدث التغير فمن الضرورى عمل محرك. والحركة التى نلاحظها ,سواء أكانت عارضة أو محلية أو جوهرية ,هى أمر موجود بالفعل ولا تمثل أى جديد. والشىء المهم يتمثل فى تكون الأشياء الخاصة وتغيرها، بينما يوجد المجموع العام لما هو متحرك بشكل أزلى فى شكل كائن حقيقى فاعل بذاته. وإذا كنا نراه هنا بالشكل الذى نشعر به فبسبب أن الكائنات أخذت شكلاً فرديًا بفضل المادة.

وعندما يحيلنا ابن رشد إلى الكون الخاص به فإنه (يقصد ما) يفهمه هو من الناحية المادية- الفيزيائية، وهو ما يعنى بالنسبة له أن ذلك الكون يتميز بأنه مادى وطبيعى وحقيقى. ومجمل الكون يتكون من المحرك والفاعل المتحرك والحركة الدائرية الأزلية بتوجهها الوحيد والجوهرى. وتوجد فى الكائنات الحية فقط إمكانية توجيه التغير بشكل متبادل نحو كل واحد من الاتجاهين المتقابلين وذلك تحت تأثير فعل ودافع خاص: ألا وهو الرغبة. ولما كانت الرغبة تتميز بأنها مؤقتة، فلا يمكن أن يحدث ذلك فى المحرك الأول، والذى لا يمكن أن ننسب إليه من الناحية المادية أى شىء ولا

حتى الحركة الفكرية البسيطة؛ حيث إن هذه الأزلية التى لا تتغير توجد دائمًا متحدة مع الدوام غير المؤقت. وإذا كانت الحركة أزلية، فإن الزمن يجب أن يكون كذلك، لأنه يمثل مقياس - ومعدل - التغير. والحركة الأزلية للعالم السماوى هى علة الزمن فى ذاته ولظهوره التجريبى أمامنا، ولأننا نعرف أنفسنا بأننا كائنات تخضع للتغير والتحول؛ إذن فالحركة هى مقياس تغيرات الكائنات الخاضعة للكون والفساد.

ويرى ابن رشد أن الطبيعة - نظرًا لأنها ذات طبيعة فيزيائية ومادية بشكل دقيق - تخضع لمبدأ الانقسام المتعدد والمطرد، بدون بداية ولا نهاية. ويقرر ابن رشد ذلك حتى لا يضطر للإجابة على السؤال الصعب: ماذا كان يوجد قبل البدء؟ وماذا سيوجد بعد النهاية. وافتراض أن محركًا ماديًا استطاع أن يبقى لزمن غير محدد فى حالة سكون يمثل أمرًا غير مقبول، وإذا كانت لديه القدرة على التحقق، فإنه يبدو أمرا غير مفيد التفكير فى أنه لم يفعل ذلك. ومن ثم، فإن الحركة، إذن، هى الشكل الطبيعى لما هو أزلى. ولا يمكن أن نتخيل الطبيعة فى حالة سكون حقيقية ؛ والسلسلة التى لا نهاية لها والدائرية من المحركات لن يكون لها معنى منطقى. وعندما نقول "كون"، فإننا نتحدث عن الطبيعة، والطبيعة على هذه الصورة لأنها ستكون غير قابلة للتفسير بأى شكل آخر .

٧- الله والكون:

(أ) الاستدلال المادي - الفيزيقي - عن المحرك الأول:

إن إصرار ابن رشد على إصلاح رؤية أرسطو للطبيعة، حينما أعاد إلى الفيزياء معالجة موضوع المحرك الأول، يمكن أن تُفهم بمعنى أن المفكر القرطبى قد تخلى عن (فكرة) الله الخالق الموجود فى العقيدة الإسلامية؛ لكن فى هذه الحالة فإن نقاط الاتفاق بين المفسر وهو ابن رشد والفيلسوف - أى أرسطو - لن تكون دقيقة بشكل مطلق. حيث يعتبر ابن رشد الفكرة الأرسطية الكبرى، والخاصة بمفهومه الواضح عن

وحدة الكون والتى مازالت حتى الآن تؤثر فى تاريخ العلم، مبدأ أساسيًا فى نظام الذات ونظام المعرفة. ومع ذلك، فمهما كان موقف ابن رشد يعتمد فى رؤيته على الطبيعة، فإن المفكر الأندلسى نفسه هو منْ يقول لنا إن المحرك الأول الذى لا يتحرك والأزلى هو الله. ولنتذكر أنه بالنسبة للإغريق فإن التحدث عما هو إلهى والذى كان يعنى بالنسبة إليهم التفكير من أجل التفكير، ربما كان يعنى الشىء الكثير، ولكن مفهوم الله الذى يستخدمه ابن رشد هو المفهوم الخاص بالألوهية المطلقة والوحيدة، سواء من الناحية العددية أو الجوهرية : وهو الله. ونعود إلى قصد ابن رشد، فنجد أن الكتاب الثامن للفيزياء يطرح إشكالية العلة الأولى للتغير الطبيعى ويحلها :

"فمثلاً من المناسب فى المقام الأول فصل العلل الأربعة عن بعضها وإثبات أنه يوجد لكل واحد منها علة أولى من نوعها غير محدثة . وأرى أن العلل الفاعلة تعود إلى فاعل أول، والعلل الشكلية تعود إلى شكل أول، والعلل المادية تعود إلى مادة خام، والعلل النهائية تعود إلى غاية أولى نهائية. وبعد ذلك ,فمن الضرورى إثبات أن هذه العلل الأربعة الأخيرة تعود إلى علة أولى واحدة."

ولكن هذا فقط لا يكفى، بل يجب أن نفحص أيضًا إذا ما كانت هذه العلة جوهراً مفارقًا أو لا. ولأجل هذا، من المناسب ألا ننسى ما هو مؤكد فيما يتعلق بعلة الحركة[٢٣]. إن الرؤية الكونية التى يدافع عنها ابن رشد هى الأرسطية : والتى تتمثل فى كون مغلق، ويعتمد على نفسه، وكروى، يتكون من أفلاك مركزية وتمثل الأرض مركزه وهى فى حالة سكون وتدور حولها الأفلاك السماوية. وهذا الكون، الذى يتكون بشكل أساسى من صورة ومادة يكون من ثم ماديًا وأزليًا، كما اعتقد ذلك أرسطو. ومن ثم، فإن الأمر الأساسى فى هذا المفهوم هو كيفية الحركة الأخيرة والمحرك الذى يحدثها. ويرفض ابن رشد إمكانية نوع من الأسبقية الزمنية ويميز بين ثلاثة أنواع من الحركة بين أساسية وعارضة: النوع الأول يمكن أن يكون بالطبيعة - أى ذاتيًا وطبيعيًا - حيث يحرك الأشياء ويوجد خارجا عن الطبيعة. وهذا النوع الأول من الحركة الأساسية يحدث فى الحيوانات والأجسام البسيطة، وهو الذى يدفع إلى افتراض المحرك الأول.

والمحرك الأول يتميز بأنه غير مادى، لأن المحرك المادى يجب أن يكون جسمًا أو يكون فى جسم. وقوة الذات الكمية تعتبرقابلة للانقسام ومتناهية لأنه لا يمكن أن ننسب إلى الصورة المادية صفة اللامتناهى. فمثلاً لا توجد قوة مادية غير متناهية فى نشاط دافع أو محرك. والحركة السماوية يجب أن يكون لها كيفية وحيدة، وفى عكس ذلك فإن الكون لن يكون كونا ,وإنما خرابا:

"وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا، وبها ارتبطت جميع أجزائه، حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا - كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء والأفعال، فإنه إنما صار عند العلماء واحدا وموجودا بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول - فأمر أجمعوا عليه : لأن السماء عندهم بأسرها هى بمنزلة حيوان واحد، والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية فى المكان للحيوان، والحركات التى لأجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لأعضاء الحيوان ... فإنه كما لو توهم متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان، أو القوة المشتركة، قد ارتفع، لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه، كذلك الأمر فى الفلك فى أجزائه وقواه المحركة، وبالجملة فى مبادئ العالم وأجزائه مع المبدأ الأول وبعضها مع بعض. والعالم أشبه شىء عندهم بالمدينة الواحدة: وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول، كذلك الأمر عندهم فى العالم . وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التى فى المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات، على الغايات التى من أجلها كانت تلك الرئاسات، وعلى ترتيب الأفعال لتلك الغايات، كذلك الأمر فى الرئاسة التى فى العالم مع سائر الرئاسات. وتبين عندهم أن الذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة فى المادة هو الذى يعطى الوجود: لأن الصورة والغاية هى واحدة فى هذا النوع من الموجودات. فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الذى يعطى الصورة، والذى يعطى الصورة هو الفاعل، فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الفاعل . ولذلك يظهر أن المبدأ

الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادىء : فإنه فاعل وصورة وغاية . وأما حاله مع الموجودات المحسوسة : فلما كان هو الذى يعطيها الوحدانية، وكانت الوحدانية التى فيها هى سبب وجود الكثرة التى تربطها تلك الوحدانية، صار مبدأ لهذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية. وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت. وذلك: أما لجميع الموجودات فبالطبع، وأما الإنسان فبالارادة، ولذلك كان مكلفا من بين سائر الموجودات ومؤتمنا من بينها ."(*)

وإذا كان العالم السماوى يظل دائمًا فى (حالة) حركة مستمرة، فإن هذا يعنى - بكل تأكيد - أما أن هذه الحركة تعجبه من الناحية الفيزيقية أو أنها تمثل ضرورة للمحافظة على الأشياء الأرضية. وربما يكون من غير المنطقى أن نفترض أن يرغب العالم فى اختفاء حركته، ولو كان الأمر هكذا لقرر منذ البداية عدم الحركة. ونظرًا لأن الحركة عمل يقوم به مبدأ، كما يلاحظ ذلك فى الذوات الحية، فإنه يبدو أمرًا متناقضًا افتراض أن ما هو غير متحرك من العالم السماوى يكون أعلى درجة أو اكثر نبلاً ويحكم ما هو متحرك فى العالم الأرضى. والمبدأ الأول يجب إذن أن يكون متحركًا وأزليًا ومحافظًا على العالم الأرضى. والذات التى تحوز هذه الصفات عادة ما ترى وتعتبر على أنها الله، وإله غير متحرك أمر لا يمكن تصوره.

والحركة السماوية يمكن أن تتم تبعًا لرغبة عقلية، لأنها لا تحتاج إلى حواس بسبب طبيعتها الأزلية، كما أن تلك الحواس ليست ضرورية للعناية بصحتها أو للمحافظة عليها . ولنفس هذا السبب لا يمكن أن ننسب إليها أى خيال. والرغبة التى تبديها الحركة السماوية تؤيد وجود ذات أكثر نبلاً يميل إليها الآخرون ويتوجهون إليها. وهذه الذات هى تلك التى يمثل وجودها الخير المطلق، لأنها فقط يمكنها أن ترغب فى

(*) تهافت التهافت - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٨ ص ٢٦٧ - ٢٨٥.(المترجم).

الخير وليس فى عكسه، إذن، ستكون من أفضل الأشياء المرغوبة ,وأكثر الأشياء الخيرة الممكنة كمالاً. ولهذا، فهو المحرك الأول الذى لا يتحرك، وهو غير مادى، وأزلى والذى يصنع تناسق الكون فى النظام الكامل الذى يمكن أن نلاحظه.

(ب) الاستدلال العقدى حول (وجود) الله:

إن المفهوم السابق لله - بوصفه محركا أول - ومنظم للكون يكون ماديًا بدرجة كبيرة. وتسمح نصوص كتاب "التهافت" بالقفز إلى الطريق الثانى لمعرفة ما هو إلهى- الذات الالهية. وفى كتاب "الكشف" يقول ابن رشد إنه توجد طريقتان لإثبات وجود الله: الطريق الأول هو الخاص بغاية كل الأشياء الموجودة، والطريق الثانى ويتعلق بنفس الوجود الخاص بتلك الأشياء. وهى عبارة عن طرق تنطلق من الأشياء المخلوقة. والطريق الأول يعتمد على مبدئين: فائدة الأشياء المخلوقة ومناسبتها ونفعها وضرورة أن لا تكون تلك الأشياء عارضة فحسب وإنما تمثل جزءًا من نظام طبيعى:

"ويحصل اليقين - بها - باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأربعة له والمكان الذى هو فيه أيضًا وهو الأرض ... وكذلك أيضًا تظهر العناية فى أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعنى كونها موافقة لحياته ووجوده."(*) ولهذا فإن منْ يريد أن يصل إلى معرفة وجود الله بعلم كامل فإنه يجب عليه أن يفكر فى فائدة كل الذوات الموجودة."

والطريق الثانى ينطلق من مبدعين: وهما ضرورة عملية تكون(خلق) الكون، والتفسير السببى لها:

(*) حتى هنا ينتهى كلام ابن رشد أما باقى الاقتباس فمن ترجمتنا. انظر ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص - مركز دراسات الوحدة العربية - محمد عابد الجابرى - الطبعة الأولى - بيروت - ص ١٢٥.(المترجم).

"ومن هذين المبدءين يبدو بديهيًا أن الذات الموجودة لها فاعل خالق. ولهذا، يجب - بكل تأكيد - على منْ يرغب فى معرفة وجود الله من خلال معرفة دقيقة أن يحاول معرفة جوهر الأشياء حتى يعرف الهدف (الأصلى) الحقيقى لخلق كل الذوات، لأن منْ لا يعرف جوهر الشىء فإنه أيضًا لن يعرف السبب الأساسى لأصل خلقها.... هذه الطريقة، إذن، هى الطريق المستقيم والذى من خلاله يدعو الله الناس ليعترفوا بوجوده ... وهذان الطريقان كلاهما ليسا فقط للعلماء وإنما أيضًا للعامة. والفرق الوحيد بين ما يعرفه البعض والبعض الآخر هو مسألة تفصيلات: فالعامة يقتصرون على ما يُدرك بواسطة العلم الأولى - أى البسيط - الذى يعتمد على التجربة الحسية، بينما يضيف العلماء إلى تلك الأشياء المدركة بالحواس ما يكتسب بعملية الإثبات المنطقى."

(ج) الصفات الإلهية :

إن المبادئ الفيزيقية والميتافيزيقية للآراء العقدية لابن رشد تقود أيضًا إلى (دراسة) وحدانية الله، لأن فاعلين متساويين قد يقوما بفعلين متناقضين، والشىء الذى قد يقع عليه الفعل قد يُدَمر. ومن ثم سيكون الله الواحد هو الخالق الأوحد لكل الأشياء فى كون حقيقى ومنظم. ونظام العالم يعكس وحدة الخالق ونوع علمه. ومن ذلك العلم عن الله يجب أن ينسب (إليه) علم إلهى أزلى. وبنفس الطريقة، من الصحيح أن نعتبر أن الله هو الحياة لأن ما هو حى يكون أعلى مما هو جامد وخامل. ولكن، نظرًا لأنه هو المحرك الأول الأزلى، والذى لا يحكمه شىء وحى، فإنه من غير المنطقى أن ننفى عنه القدرة والإرادة التى نراها فى وجود الأشياء التى يرغب فيها وفى عدم وجود ما لم يخلق بعد.

وقد وجه ابن رشد هجومًا شديدًا إلى عقيدة الصفات التى تبناها المتكلمون:

"أعني: أنهم – المعتزلة أولا ثم الأشعرية – اعتقدوا أن هاهنا ذاتا غير جسمانية، ولا هي جسم، حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة. إلا أن الأشعرية – دون المعتزلة – اعتقدوا أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة، والعالمة لها بعلم غير متناه، إذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلل إلى هاهنا. وإن هذه الذات، الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة، موجودة مع كل شيء، وفي كل شيء أعني : متصلة بها اتصال وجود. وهذا الوضع يظن به أن تلحقه شناعات. وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات فهو ضروري من جنس النفس. لأن النفس هي ذات ليست بجسم، حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة. فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للمادة، من حيث لم يشعروا. وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع: وأظهرها على القول بالصفات، أن يكون هاهنا ذات مركبة قديمة. فيكون هاهنا تركيب قديم، وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل مركب محدث، لأنه عرض، وكل عرض عندهم محدث." (*)

(د) كيفية عملية الخلق:

إن نظام التورية الذي استخدمه ابن رشد يحكم أيضًا مفهومه عن عملية الخلق، والتي أولاها المفكر القرطبي أهمية كبيرة. وأول قضيتين جدليتين في التهافت يعالجان هذا الموضوع، لأن الغزالي كان قد جمع كل ما استطاع أن يجده من أدلة وبراهين ليثبت أن الله خالق، وأن الفلاسفة كانوا ينفون – من الناحية الفعلية – عملية الخلق الإلهية. ويحلل ابن رشد تلك الأدلة المشار إليها ويدحضها دليلاً بعد الآخر حيث ينطلق من نفس المفهوم القرآني لصفة الله الخاصة بأنه على كل شيء قدير؛ فلو أن الله كان هكذا، فهذا يعني أن الإرادة الإلهية كان عليها الانتظار لكي تخلق في الزمن، وذلك

(*) تهافت التهافت ص ٢٦٧– ٢٨٥. (المترجم) .

الانتظار قد يكون خاضعا ومحكوماً بشيء خارجي ,ويكون الله محدداً ومحكومًا من قبل أعماله، وهو ما لا يتفق مع نفس مفهوم الألوهية.

إن الله أراد منذ الأزل الكون الممكن، وهو الموجود بالفعل. وافتراض أن الله أراد ما هو غير ممكن ليس له معنى لأنه إذا أراده فإنه يكون ممكنًا. والآن حسنًا، لا يجب أن ننسى أن مفهوم الممكن هو هكذا من خلال علاقته بمفهوم ما هو ضروري؛ فهو ما يمثل حالة "بالقوة" مقابل حالة "بالفعل". وإذا كان الوجود الحقيقى بالفعل للأشياء المحددة يعتمد على فعل اختيارى بالمعنى الإنسانى للمصطلح؛ ولما كان الله لديه دائما القدرة على الخلق، فإن عوالم لا حصر لها تكون فى حالة خلق وتدمير بصورة مستمرة . ومن الناحية الجوهرية فإن الخلق يتمثل فى جعل ما هو ممكن موجودا بالفعل. ومن ثم، فإنه لا يخلق ولا يدمر شيئا تقريبا ,وإنما هو عبارة عن تحول الذى "بالقوة" إلى الذى "بالفعل".

(هـ) تجلي عالم الخلق:

إن المفهوم المادى للكون يتحكم فى شكل المظهر الخارجى لعملية الخلق. ولقد رفض ابن رشد بحزم كبير نظرية ابن سينا الخاصة ب "مانح الصور" التى كانت تفترض تلقى المادة غير المباشر للصورة. وعلى العكس، يفترض ابن رشد أن الصورة تعتبر - إلى حد ما - شيئا داخليا(جوهريا) بشكل محتمل بالنسبة للمادة . وبعد ذلك، فإن المادة الخام لديها وفى داخ لها القابلية المطلقة (لتلقى) العديد من الصور القابلة للتحقيق من خلال الحركة. ومثلما فى حالة أرسطو، فإن ابن رشد ينطلق من تجربة المادة العضوية والتى يحدث التغير فيها من خلال الحرارة الأصلية أو الذاتية كما يحدث أيضًا فى حالة الشيء الخامل أو الجامد.

وبعد أن يتم تحقيق المادة المحددة الخاصة بمجمل الكائنات المحددة، فإن هذه الكائنات تولد وتأخذ هيكلها بشكل واحد ومزدوج فى نفس الوقت، فهو واحد من حيث

إن المادة فى مقابل الصورة، وهو مزدوج أولا لأن الشىء المحدد لديه - بصورة حقيقية - تلك الصورة بالفعل وثانيا لأن الصورة توجد فى العقل.

والكثرة لها ثلاث علل: المادة والوسطاء والوسائل، لكن هذه العناصر الثلاثة التى تكون متعددة فى عالم الكائنات المحددة، تمثل وحدة (واحدة) فى المحرك الأول. والوحدة المطلقة التى يسندها- ينسبها علماء العقائد لله تتمثل فى الوجود الوحدوى - أى فى شكل فردى - لكل صور الذوات الفردية. والعلة تكون فى الله واحدة ووحيدة؛ أما خارجه فإن العلة - سواء فى العالم السماوى أو فى العالم الأرضى- تتنوع وتتعدد بشكل خاص من خلال الوسائل أولا، ثم بعد ذلك من خلال الآلات أو الأدوات، وفى النهاية من خلال تحقيق المادة. حيث تنفتح - تتوسع وتتزايد - فى شكل مروحة، كما لو كانت أشعة ضوء تخرج من كشاف، أو أوامر القائد التى توجه إلى الجنود عن طريق رؤساء الوحدات. وكل منْ يقرأ التأكيدات الحاسمة الموجودة فى كتاب "تفسير" الفيزياء، وربما بشكل أكبر الخاتمة الأكثر إيجازًا وتعبيرًا للنسخة الثانية من الجامع، سيكون لديه انطباع أن ابن رشد يعلن بجرأة كبيرة وبدون أى خوف ثلاثة مبادئ:

١ - أن الكون له طابع مادى.

٢ - أن المادة أزلية مثل المحرك الأول.

٣- وفى هذا المعنى، فإنه من غير المفهوم على الإطلاق وجود عالم بلا إله أو إله بلا عالم.

٨ - بنية الكون المادي ونظامه:

(أ) الحركة السماوية:

إن المبادئ الموجودة فى كتاب "الفيزياء" تقدم - بشكل كامل ومحدد - بنية الكون المادى. وربما كنا سنفقد تفصيلات مهمة جداً وملاحظات إمبريقية ذات قيمة كبرى لو

كان الحظ قد جعل كتب "السماء والعالم" "De coelo et mundo" والكون والفساد "De generatione et corruption" و"الهيئة" Meteorologicos لم تصل إلينا، لكننا كنا سنعرف بشكل كامل هيكل الكون ونظامه الكامل. والفكرة الأساسية لابن رشد تتمثل فى قدرة المادة الأزلية على التحول إلى كل الأشياء وذلك لأنها يمكنها أن تتحقق بشكل متعدد من خلال تلقى الصور. فالمادة، إذن، هى المبدأ الكلى لعملية الكون والفساد للكائنات. وتنقسم المادة - من خلال معنى قياسى - إلى نوعين: المادة السماوية الخاصة بعالم الأفلاك، والمادة الأساسية - الأولية، أو المادة بما تعنيه الكلمة التى تميز العالم الأرضى. والأولى أى السماوية تسمى مادة من خلال قياس محض، ولكن إمكانيتها فى أن تأخذ شكلاً متميزا أو خاصًا تقتصر على قدرتها النابعة من وضعها، بالإضافة إلى ذلك، فعلى الرغم من الطابع الخاص لهذه المادة حيث إنها غير قابلة للفساد، مثلما فى حالة المادة الأساسية، فإنها تخلو من قوة محركة ذاتية وداخلية، وتحتاج إلى الفعل الذى يصدر عن المحرك الأول غير المتحرك.

والأجسام السماوية تتميز بأنها أزلية وغير قابلة للفساد، ولديها القدرة على الحركة بصورة أبدية ودائرية ومتواصلة، وتغيرها يجب أن يكون من ذلك النوع وذلك لثلاثة أسباب: كمالها الكبير- الفائق- وثباتها ومحدوديتها. والحركة غير الدائرية (وهى التى لا تنسب للأجسام السماوية) تفترض عدم المحدودية، وقد رُفض هذا المفهوم فى "الفيزياء". أما عدم قابلية الأجسام السماوية للفساد فينتج عنه عدم حاجتها إلى البحث عن مكان طبيعى تتجه إليه خارج الحركة المدارية أو الفلكية، ومصدر نشاط هذه الحركة هو المحرك الأول الذى تعتمد عليه، ويقتصر على الحركة المستمرة وغير القابلة للانقسام البسيط والوحيد والذى يمثل مبدأها وغايتها الدائمة. وفيما يتعلق بحركة الأجسام السماوية الدائرية فإن تغيرها يجعلها تبتعد عن المركز بشكل متساو مثلما يحدث فى الدائرة. والأجسام المركبة، على العكس، لها حركات مختلطة، والأجسام البسيطة الأرضية تتجه نحو مكانها الطبيعى، ولهذا فإن كلا منها تخضع لتغير غير كامل، سواء تم افتراض أنها متناهية كما لو تم افتراض أنها غير متناهية

والحركة السماوية ليست فقط أزلية ومستمرة، وبسيطة وإنما كاملة، بمعنى: أنها تشمل كل مجمل الفلك. وكان ابن سينا قد افترض أن الجسم السماوى يتحرك، وأن مجمل (الأجسام) لا يتغير؛ أما ابن رشد، وبصورة أكثر توافقا من الناحية الفيزيقية، فيؤكد أنه إذا كانت الأجسام السماوية تتحرك فإن المجمل أيضًا سيتحرك. ومن الناحية الفيزيقية - المادية- فإن الحركة السماوية تسبق التغير الذى يحدث فى الكائنات الأرضية المحددة؛ لكن هذه الأسبقية ليس لها معنى زمنى أو أخلاقى؛ حيث إنها تحدث لأن غايتها تتمثل فى تلك الحركة الدائرية، وفى هذا يكمن جوهرها الذاتى وصلاحها . والطبيعة الذاتية - المحددة- لكل فلك من الأفلاك السماوية يوجد - يتمثل - فى الطبيعة الخاصة لمداره وليس شيئا أكثر من هذا.

(ب) محركات الأجسام السماوية:

بعد قبول وجود الحركة الحقيقية القابلة للقياس، ومحرك أول يمثل العلة فإن الاحتمالات الخاصة بالتغيرات السماوية (كانت) تستلزم تنوع الوظائف المحركة؛ وقد اتفق فى هذا كل من أفلاطون وأرسطو وأريستاركو Aristarco وبطليموس Tolomeo، وكذلك كبار علماء الفلك المسلمين، ويبقى للفيلسوف - مهمة - أن يحلل الطابع الخاص لها . ومهمة المحركات السماوية تتمثل فى تحريك الأفلاك الخاصة بها من خلال حدس فكرى - عقلى- ما، ويختلف عن الحدس الذى ينسب للعقل الإنسانى. وقد استبق ابن رشد الانتقادات التى وجهت له عام ١١٩٦، والتى اتخذت حجة لإدانته، وكذلك انتقادات المفكرين اللاتينيين فى العصور الوسطى التى كان لهم الحق فيها بشكل كبير، حيث أكد - فى مرات عديدة - أن الأشياء هكذا، وأننا يجب أن نقبلها كما هى على علاتها، وأنه لما كان الأمر هكذا فإنه يمثل الخير وما هو أفضل. ومن الأمور البديهية فى هذا الصدد الرغبة الواضحة فى القضاء على كل لون من التشبيه وإضفاء طابع إلهى على الكائنات السماوية، وعندما يُفهم بهذا الشكل فقط فإنه يمكن فهم الرؤية الكونية لابن رشد.

وهناك قضية ثانية، تكشف نقطة ارتكاز هذا المفهوم المادى- الفيزيقى -، هى الطابع الجوهرى الدائم للأجسام السماوية، والذى يظهر فى تحققها المستمر، ولكنها ليست فعلا محضا مثل الله، إذ لها إمكانية الحلول فى مكان. ولقد دفع هذا ابن رشد إلى أن يعتبر أن حالة الأفلاك السماوية لا تنتمى إلى رتبة الفضاء ، وإنما هى شيء خاص بجوهرها. ومن ثم، فلا تمثل الحركة أيضًا أمرا عارضا على جوهر الجسم السماوى، وإنما تنتمى إلى حاجته الطبيعية، ومن ثم إلى جوهره. فإذا توقفت الحركة، فالذى سيحدث ليس هو السكون، وإنما - بكل بساطة - أن يفقد الكائن السماوى صفته بوصفه كائنًا سماويا. والكون السماوى عندما يتم تخيله هكذا فإنه يشكّل كونًا متناسقًا متجانسًا فى حركة دائمة تسير بشكل كامل، على الرغم من تعدد الأفلاك.

والمشكلة الثالثة هى الخاصة بعدد الأجسام السماوية وحركتها. وكأى عالم بالتاريخ يعرف أن قياسات النجوم لا تعنى بذاتها نوعية - طبيعة - الأجسام السماوية ولا افتراضا مسبقا عن الكون. وعلماء الفلك القدامى وفى العصور الوسطى قاموا بقياسات كانت ذات دقة رائعة، وذلك إذا أخذنا فى الاعتبار وسائل القياس التى كانت فى حوزتهم، والتى كانت متخلفة جداً بالنسبة للآلات التى لدينا، لكن كانت ذات دقة كبيرة لا يمكن تخيلها بالنسبة لغير المتخصص. لكن ابن رشد استطاع أن يقول - بكل إنصاف - إنه على الرغم من الدراسات التى تمت فى مجال الفلك - الرياضيات فإنه مازال يمثل حقلا معقدا جدا، وبصفة خاصة أن العلماء لم يكن لديهم فى ذلك المجال البيانات الكافية، ويضيف، أن دراسته تتجاوز متوسط عمر أى إنسان. ولهذا فهو ينحاز للرأى الأكثر شيوعًا والذى يقرر وجود ٤٥ محركًا، منهم ٣٨ يخصون الأفلاك ذات النجوم الثابتة ومحركات الكواكب، والسبعة الباقية خاصة بالحركات الصباحية لكل واحدة من الأفلاك المتحركة. وينقسم الثمانية والثلاثون الأوائل حسب الشكل التالى: خمس لكل واحدة من الكواكب العليا (زحل والمشترى والمريخ)، وخمسة للقمر، وثمانية لعطارد، وسبعة للزهرة وواحد للشمس وواحد للنجوم الثابتة.[٢٤]

والرؤية النقدية لابن رشد تبدو عندما يعالج موضوع الفلك التاسع. ففى المقام الأول، إذا كان موجودا فعلاً فيجب أن يكون له نجوم ثابتة، لأنه من ناحية التوافق الفيزيقى لا يمكن أن يوجد فلك بدون نجوم. وفى المقام الثانى فإن حركة فلك الأبراج المختلفة عن الحركة الصباحية لا تتطلب (وجود) الفلك التاسع ويمكن تفسيرها كما أكد الزرقالى على أنها تقدم وتؤخر . ولهذا، وعلى الرغم من رأى بطليموس، الذى كان يرى وجود تسعة أفلاك، فإن ابن رشد يبقى متردداً ويميل إلى رأى الزرقالى. لكن أوجه الدقة لا تنتهى هنا، حيث يرى ابن رشد أن عدد المحركات يجب أن يتوافق مع عدد الحركات. وتبعًا لرأى ابن رشد فإن هذا كان هو (يمثل) رأى أرسطو.

والشكل الهندسى لعالم النجوم الذى وضعه ابن رشد هو التقليدى الخاص بمفهوم العصور الوسطى: شكل كروى يلتقى جزؤه المحدب مع الكون النجومى، فى حين أن الجزء المقعر يكون فى حالة اتصال مع النار الأساسية. والحركة الكلية للمجموع الفلكى النجمى تكون واحدة(أى كلية)، لكن لكل واحد من النجوم المفردة أو الكواكب حركته الخاصة، ومراكزها خارج العالم، وعلى أبعاد غير منتظمة من الأرض، ولهذا السبب لا تحتاج إلى محور خاص بها، سواء للحركات القصوى - العليا- مثل الحركات النقلية أو الانتقالية أو للحركات الذاتية، التى تشبه الحركات التى تحدث فى أعضاء الأجسام الحية.

(ج) العقول المفارقة:

إن قراءات ابن رشد حول كتاب " النفس" تبين أن الصور لها شكلان: الأول الذات الحسية، وهى الخاصة بالصور عندما توجد متحققة فى الكائن الخاص المحدد، والثانى الذات المدركة التى تتحول إليها بعد أن يكون قد تم تجريدها من المادة. وإذا كان يمكن أن توجد صور حقيقية غير مادية فى حالة "بالفعل"، فربما يجب اعتبارها عقولاً منفصلة (مفارقة). وفى هذه الحالة فإنها قد تفيد فى شرح الشكل الخاص

بحركات النجوم بوصفها اتجاها متناغمًا، وهى تشبه من ناحية مجازية الكيفية التى تحرك بها صورة المحبوب حبيبه، ولكن بفعل دقيق وعقلى فقط. ويتطلب النظام المتناسق للأفلاك السماوية أن تكون للأفلاك عقول غير مادية منفصلة - مفارقة-، لأن العقل فقط هو القادر على المعرفة من خلال الحدس الفكرى - العقلى- . ولما كان التغير النجمى يعنى رغبة عقلية، فإن الأفلاك يجب أن يكون بها عقل بسيط له رغبة عقلية محضة.

ومن الناحية الظاهرية، لا يختلف هذا المفهوم كثيراً عن الكون الأفلاطونى المحدث الذى صاغ هيكله ابن سينا، ولكن لتجنب هذا الخلط - الغموض- فإن ابن رشد يتولى مهمة التأكيد على طابعه المادى - الفيزيقى فقط. فمثلا، ليس للتغير الخاص بالنجوم معان حسية أو تخيلية، والأجسام النجومية تخلو من الحواس ومن الخيال. لأن الخيال على الرغم من رأى ابن سينا، يعتبر مستحيلا بدون مساعدة الحواس. وحركة النجوم تؤثر بشكل طبيعى ومادى فى العالم الأرضى، ومن ثم فى الأحداث المحددة. ولقد انهدم علم النجوم اليهودى الشعبى وتحطم من جذوره عندما نفى ابن رشد عن العقول المنفصلة (المفارقة) أى قدرة حسية أو خيالية، لأن ما هو حسى لا يمكن أن يتم إبلاغه لعالم النجوم.

(د) نظام الكون:

إن ابن رشد يُذَكِر بالمبدأ الأرسطى الموجود فى "أخلاق نيقوماخيا"، عن ضرورة وجود نظام. فمصير مدينة مقسمة هو الخراب، حيث يمكن أن يوجد بها العديد من الزعامات الطائفية، لكن كل تلك الزعامات يجب أن تخضع لقيادة زعيم أعلى . وهذا الشرط ذو أصل طبيعى، وإذا كان مطلوبًا وضروريًا ولا غنى عنه فى عالمنا الإنسانى؛ فإنه من باب أولى لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة لكل الكون. وإن المبدأ الكونى الأول الذى يمكن أن يصل إليه الإنسان هو المحرك المنظم للحركة اليومية، والذى لا يتحرك

من خلال أى محرك آخر، ويحرك بشكل عارض كل الآخرين، ويحوز أقصى سرعة، ويحرك أكبر الأجسام وأنبلها. هذه الحركة هى العلة الأساسية لكل المحركات الباقية – الأخرى – ومن ثم، هى سبب ما يوجد بينها وبين الكون من أشياء عامة أو قياسية ؛ ولكن هذا التشابه لا ينتمى إلى مرتبة النوع، وإنما ينسب إليها على سبيل القياس البسيط، سواء على المستوى الأنطولوجى أو المعرفى.

ومن خلال معنى مباشر وصحيح ،يجب أن يطلق لفظ "مبدأ " على الجواهر المنفصلة – المفارقة فقط، وحتى فى هذه الحالة فبسبب قياس فى التسمية . أما فى الحالة المطلقة فإن لفظ "مبدأ" يخص كلا من العلة والمبدأ والمحرك الأول – وهو واحد وحيد –، وهذه الوحدة هى سبب وجود كل الكون ونظامه ووحدته . وانطلاقًا من هذه المبادئ، فإن حركات أفلاك النجوم تميل وتتجه إلى الغاية العامة الكونية، وهى علة التناسق والانسجام والادارة الكونية الجيدة، وسبب العون (المدد) الذى تقدمه للعالم الأرضى. وعلى الرغم من خلو الجواهر المفارقة من أى نوع من التفكير الخاص بالإنسان فإنها تعرف عملها الذاتى وعلله بواسطة الحدس الفكرى المباشر الخاص بها والذى يتم بواسطة مبدئها الذاتى.

(هـ) نظام الفيض :

إن معرفة الأحداث المحددة المحتملة لا يمثل لونًا من الكمال، وإنما على العكس: دليل على النقص الإنسانى، فهو فقط يدل على أن البشر لا يستطيعون أن يعرفوا بشكل مباشر وكلى. وعندما تُحصل المعرفة بشكل كامل ومتفوق فإنه لن يكون مجديا الوصول إلى المعرفة من خلال عملية ناقصة يوجد فيها احتمال للخطأ. ومن ثم، فإن بداية نظام الكون تنطلق من هذه القيادة العليا للمبدأ الأول والعلة الأولى، غير القابل للانقسام. وهو واحد وبسيط بذاته، وتصدر منه كل المبادئ الأخرى، تبعًا لنظام له علاقة بالبساطة الكبرى أو الصغرى.

وأول ما يصدر عن المبدأ الأول هو المحرك الكونى، الذى يعرف شكل علته لكن بدون أن يعرف بساطتها. وبعد ذلك ينتج محرك الفلك الذى به نجوم، والذى لديه سرعة أكبر من سرعة الأفلاك الأخرى وجسم سماوى أكبر حجماً، ويحرك عددا لا يُحصى من النجوم بحركة واحدة. وابتداء من هنا لا توجد أسباب منطقية لوضع نظام المحركات الأخرى، وإنما هو مجرد نوع من التوافق.

وتصدر العناصر الأربعة عن الحركة الكونية التى تولد الحر، والحر خفيف مثلها وهو الشكل الخاص بالنار. وعدم وجود حركة يؤدى إلى حدوث الجاذبية، وهى سبب أن النار تتجه إلى الجزء المقعر فى الجسم الدائرى، وأن تظل الأرض ثابتة فى مركز الكون. وبين النار الموجودة فى الأجزاء الخارجية والأرض المركزية يوجد الماء والهواء وهما خفيفان وثقيلان فى آن واحد، وذلك تبعًا لمقارنتهما بالجزء العلوى أو السفلى. ووجود الأجسام البسيطة يكون تبعًا لطبيعتها المتضاد، والعلة الفاعلة لهذا التضاد هى الحركة الدائرية، وهى فى نفس الوقت علة نهائية وشكلية لبنية تلك الأجسام . والأجسام المتناسقة والمركبة والمشكلة من العناصر الأربعة سببها أيضًا فعل عالم النجوم.

وتمثل الأجسام النجومية علة المادة الخام الأخيرة والشكلية، ولكن ليس علتها الفاعلة، وذلك بسبب طابعها الأزلى. أما الأجسام الفردية فتتحقق مادتها من خلال تلقى صورتها من العقل الفعال. ويعتبر الإنسان هو أكثر الذوات قربًا من عالم النجوم، وهو حلقة الوصل بين عالم الكائنات الأزلية وعالم الذوات القابلة للكون والفساد.

هذا المفهوم يمنح الكون ,الذى صاغه ابن رشد بنيته الوحدوية بشكل مطلق. ومع ذلك، فإن هذه الوحدة لا تتحكم بشكل كلى ومطلق فى كل الكائنات المحددة الخاصة. فمثلا لا تعتبر أفعال كل الذوات الطبيعية ضرورية بشكل مطلق، ومن ثم حسنة أو طيبة، وبعضها يكون مفيداً والبعض الآخر لا يمكن وصفه بذلك. أما الشر المتعلق بالذوات فهو حقيقى فى جانبه الخاص، لكنه لا يؤثر فى نظام الذات والخير

الكونيين. وأكثر من هذا، من المناسب أن نقول إن الكون الحالى له علة ضرورية، ولا يقوم على الحظ أوالمصادفة ، وذلك كما يبدو فى التناسق النجومى ومناسبته للحياة الأرضية.

٩- أنثروبولوجيا :

لكى نفهم المفهوم الأنثروبولوجى للمفكر القرطبى من المناسب أن نتذكر من جديد الأصل البيولوجى لفكر أستاذه أرسطو والمعنى الشامل الذى أعطاه للإنسان. لقد طور ابن رشد بشكل كبير جدا الخاصية التى تميز بها أرسطو والخاصة باعتبار البيئة نقطة للانطلاق. وقد كان لهذا الأمر طرح خاص مرتب من الناحية المنهجية بطريقة بعيدة جداً عن الطرح الخاص بالدراسات الأخلاقية البيئية الحالية، لكن هناك نقطة اتفاق فيما يتعلق بالمعنى: وهو اعتبار الإنسان كونا مصغرا فى علاقة متبادلة دائمة مع الكون؛ وكل منهما يتحكم ويؤثر فى الآخر.

(أ) الإحساس :

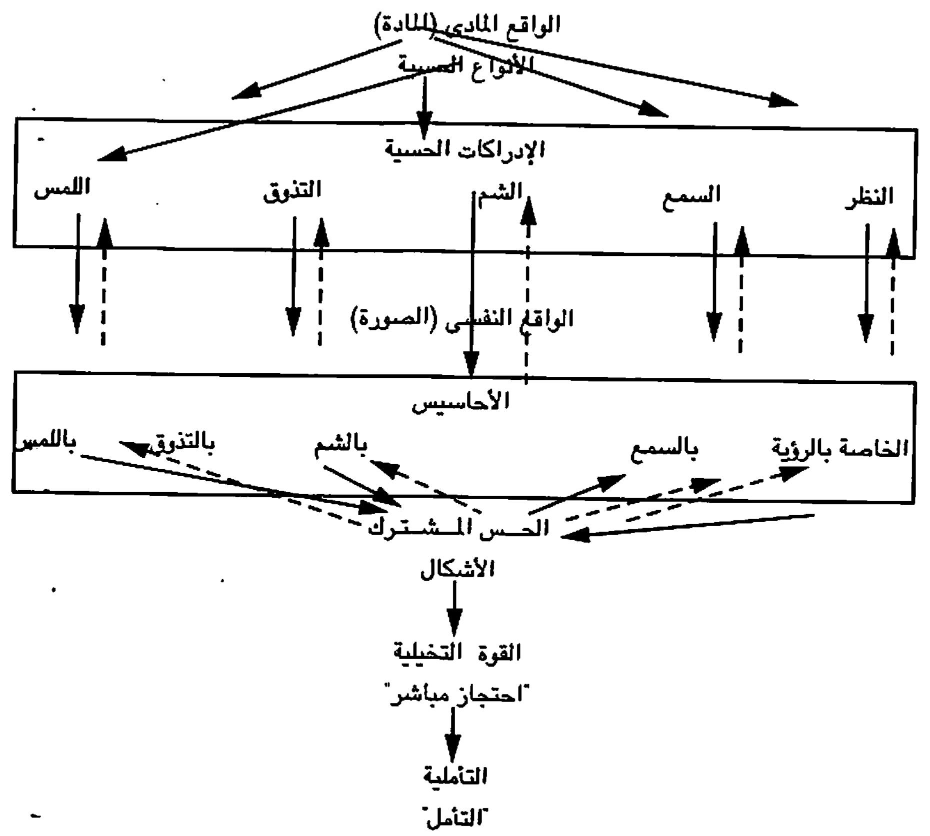
إن ابن رشد يؤسس مفهومه عن الإنسان تبعًا لفكر أرسطو - حيث تتكون الأجسام من مادة وصورة - : فمجمل الجسم الإنسانى يعمل كما لو كان مكونا من العديد من الأنظمة العامة والإجمالية التى تتكون من أنظمة فرعية مستقلة وذلك من خلال ثلاثة مستويات كبرى: النباتى أو الغذائى، والحيوانى أو الإحساسى والإنسانى أو المعرفى. والقوة الحسية تسكن فى القلب وتستخدم العديد من الآلات وهى: الآلات الحيوانية والدفء - الحر- الطبيعى وأعضاء الحواس. وعملية ضبط الحرارة الغريزية فى البدن تتم من خلال الارواح الحيوانية، ولهذا فإن الحرارة يتم تهدئتها فى العقل الموجود فى المكان العلوى وذلك لضبط درجة الحرارة التى تتوجه إلى أعضاء الحواس.

وأعضاء الحواس تتلقى الحرارة منتظمة تبعًا لطبيعة الإحساسات. وهذه *
الحواس خمس: النظر، والسمع، والتذوق، والشم واللمس؛ ولهذا السبب تم وجود المخ، وبخاصة فيما يتعلق بالنظر والسمع والتذوق والشم... وحول حاسة اللمس توجد شكوك*. ويتطلب تنظيم البنية الكلية الكاملة المتوحدة أن الحواس الخارجية والحس المشترك يغذى كل منهما الآخر بشكل متبادل. والحس المشترك هو المصدر العام الشكلى لأعضاء الحواس، حيث يربط بينهما ويضمهما مثلما يضم الجنس النوع. وأعضاء الحواس بدورها تقدم المادة، وذلك بفضل الإحساسات، التى يستخدمها الحس المشترك فى تكوين الشكل الذى يتم احتجازه فى القوة التخيلية، وهو عبارة عن ذاكرة على المدى القصير، أما الأشياء التى هى موضع تفكير أو اختيار فقط فهى التى تنتقل إلى الملكة الفكرية . والعلاقة يمكن أن تكون تبعًا للشكل الموجود فى الصفحة التالية.

ومهمة الحواس هى العمل كأداة اتصال بين الواقع الخارجى المادى مع البنية الشكلية للجسم: وهذا يتطلب ثلاثة أمور: عملية خارجية، واتصال، وعملية داخلية. والأمر الأول، أى العملية الخارجية، تتمثل فى أن تصل – مواد – جواهر خارجية معينة إلى أعضاء الحواس: الضوء واللون إلى النظر، والصوت إلى السمع، والروائح إلى الشم، والطعم إلى التذوق، والسطح الجسمى إلى اللمس. والإحساس ليس هو توجيه الشكلية الداخلية، وإنما تَلَقى الشكلية الخارجية. والعملية الثانية، وهى الاتصال، وتمثلها منطقة احتكاك توجد على السطح الجسمى مثل العدسة البلورية فى النظر، وطبلة الأذن بالنسبة للسمع، وفتحات الأنف بالنسبة للشم، وسطح اللسان، والريق بالنسبة للتذوق؛ وأعصاب العضلات بالنسبة للمس. وفى النهاية، فإن العملية الداخلية هى خروج الجزء الحامل للحرارة الطبيعية التى تعمل بها ملكة الإحساس نحو منطقة الاتصال، لكن على أن تعود بعد ذلك من خلال الأعصاب.

(ب) الحركات:

"والقوة التى تتولى مهمة حركة الإنسان هى قوة الخيال أو التقدير(الوهمية)، والتى يسبقها قوة الرغبة، وبعد ذلك فإن تقديم الشىء المتخيل أو المقدر يؤكد من خلال العقل، كما يُقال ذلك فى كتاب " النفس". من المناسب إذن، أن نعرف الوسائل والأعضاء التى يتم استخدامها تبعًا لطبيعة الحركات. وهذه الحركات تكون إرادية ولا إرادية، والإرادية قد تكون عامة أو خاصة، وهذه العمليات تتم فى جسم الإنسان من خلال ٥١٩ عضلة.



الأسهم المتصلة تشير إلى عملية الإدخال والأسهم المتقطعة العكسية تشير إلى التغذية المرتدة.

(ج) العمليات المعرفية - التأملية :

الوظائف المعرفية وهى ملكات للمخ وتشمل:

" الخيال، والإدراك، وقوى الحس والمحافظة [الخاصة بالحفظ] وعلى الرغم من أنه لا يوجد لهذه الوظائف أعضاء أو آلات خاصة بها، فإن لها مكانا أو موضعا فى المخ تظهر فيه القوة وظائفها. والقوة التخيلية توجد فى الجزء العلوى من المخ (= الفص الأمامى)، حيث تحجز أو تحتفظ بشكل الشيء بعد أن أعطاه الحس المشترك شكلا فرديا. والقوة التأملية توجد عادة فى المنطقة الوسطى [المناطق التى هى قبل الجبهة والعظم الجدارى] ومن خلال هذه الملكة يفكر الفرد- الإنسان - فى الأشياء التى تحتاج إلى تفكير أو اختيار ليقرر ما هو أنسب، ولهذا توجد فى الإنسان فقط، ويحوز الحيوان غير العاقل ملكة التوهم بدلا منها . أما الملكات الخاصة بالتذكر والحافظة =] ذاكرة تخزين [فإنها توجد فى الجزء العلوى من الرأس (= مؤخرة الراس). ولا يوجد فرق حقيقى بين (عملية) الاستحضار وذاكرة التخزين، وإن كانت ذاكرة التخزين تفترض عملية حفظ دائمة [= ذاكرة لفترة طويلة - على المدى البعيد-] والاستحضار تمثل عملية حفظ غير مستمر [= ذاكرة على المدى القريب].

وملكة الخيال تقدم صورة للشيء عندما لا يبقى أمام الحواس، ومن ثم، فإن تلك الصورة "لم تعد تمثل إحساسًا". هذه الصورة التى فقدت جانبها المادى هى التى تنتقل إلى الذاكرة على المدى القريب (شبه حساس) أو على المدى البعيد (الحفظ). والقوة التخيلية تعمل بالإشارة [ذاكرة حسية مباشرة] والتى تبقى فى الحس المشترك من خلال الإحساسات. والملكة الحسية يحكمها النوم، حيث إن "النوم يمثل عملية إسكات للحواس وراحة لها حيث تعود لداخل الجسم من خلال آلاتها الخاصة بها؛ والإحساسات - الانطباعات - الخاصة بالأشياء تمر هكذا بدون أن تلفت انتباه النائمين، والذين حتى لو كانت أعينهم مفتوحة فإنهم لا يرون كما يحدث أيضًا عندما يكون الإنسان غافلاً- غير منتبه". فى حالة اليقظة، فإن الإحساس يحرك أولاً الحس المشترك، بعد ذلك الحس المشترك يحرك قوة الخيال، وأثناء النوم يحدث العكس"[٢٥].

(د) معنى العمليات النفسية:

إن ما تعلمه لنا التجربة هو الكيفية - التي تستحق الإعجاب - والتي من خلالها يخص كلّ إحساس عضو مناسب له. والعكس أيضًا صحيح، وذلك من خلال (الشىء) الموجود فى الوسط: مثل الشفافية الموجودة بين الضوء والعين، والهواء بين الصوت والأذن ، وشيء غير محدد بين الشم والأنف، ولا يحتاج كل من التذوق واللمس إلى شىء موجود فى الوسط حيث أن الشىء المحسوس يوجد فى حالة اتصال مباشر مع العضو. وكثرة أعضاء الحواس وقدرتها على العمل بشكل متزامن يسمح لنا بالتقاط الإحساسات العامة، مثل الحركة والعدد، والشكل، والكمية ....إلخ. ومع ذلك، فإن هذا النظام بذاته لايضمن أن ما هو مدرك يكون له دلالة أنه مدرك بواسطتى أنا والآن؛ وهذا هو معنى الحس المشترك، والذى لا يمثل حاسة سادسة وإنما هو حاسة الحواس، حيث يتم تغذيته بما هو مدرك ويعود هو لتغذية الحواس.

وقوة الخيال هى الخطوة الضرورية التى لا غنى عنها نحو (القيام) بالعمليات النفسية. وفى الماضى كان يتم اعتبارهذه العمليات سابقة على الإدراك لأنها يمكن أن تعمل بدون الوجود المباشر لما هو حسى، والذى تحتجزه بطريقة ما مؤقتًا - لمدة لحظات- ولكن بدون التأكيد الذى يحدث من خلال الإحساس. ويرى ابن رشد أن هذه القوة النفسية توجد فى الحيوانات الراقية فقط، حيث إنه كان قد لاحظ، أثناء ملاحظاته الأمبريقية، أن الخرانق والذباب تستجيب لإثارات حسية، وهذا يمثل وسيلة عالم الحيوانات غير الراقية، بما فى ذلك الإنسان عندما يكون عقله مغطى بالشهوات أو المرض أو النوم. ولقد سجل ابن رشد نوعا من الحدس عن شئ نعرف اليوم أنه يحدث داخل الآلية التأملية الحسية: فعندما يقوم الإحساس بتحقيق الملكة التخيلية، يمكن أن تبقى الأحاسيس التى أوصلتها إلى تلك الحالة [أى حولتها إلى "بالفعل"] مطبوعة بها وتستمر فى التأثير " كما لو كانت موجودة أو حاضرة" حتى بعد توقف أنواع الادراك الحسى الأولى. ولهذا يمكن مقارنتها بالذاكرة الحسية المباشرة.

(هـ) معنى العملية العقلانية:

يختلف الإنسان عن بقية الكائنات الحية فى أن لديه القوة العقلانية، على الرغم من أن حيوانات معينة يمكن أن تكون لديها - بشكل ما- أجزاء من هذه القوة. وهذه الصفة تُسمى فكرية فى الإنسان ووهمية فى الحيوان حيث يكون بوسعه التعرف على المحتويات الهامة أو النيات. ولهذا يعرفها ابن رشد على أنها الملكة التى تميز وتفرق بين نية شىء ما محسوس عن نوعه المتخيل. وتعمل هذه الملكة بشكل فردى ومحدد بسبب أن عملية التجريد تعتبر من وظائف العقل. وعلاقة القوة التأملية بالخيال مثل علاقة الحس المشترك بالإحساسات (الأخرى)، فكما أن الإحساس العام يربط ماديًا الصور الحسية الجسدية التى تتلقاها الحواس، فبنفس الطريقة تجمع القوة الفكرية الصور الموجودة بقوة الخيال، التى نزع جانبها المادى وتضعها فى (شكل) وحدة قابلة للتعقل أو الإدراك.

وتتحد كل من القوتين الوهمية والفكرية بشكل وثيق مع ملكة التذكر والذاكرة. والحيوانات تستخدم الأولى فقط ، بينما يستخدم الإنسان الاثنين معاً. وتبعًا لابن رشد فإن ملكة التذكر تمثل عملية تحقيق أو مدد تذكيرى آخر فيما يتعلق بالذاكرة المتعارف عليها، والتى تكون فى هذه الحالة شيئا يساوى مخزنا على المدى البعيد. وتستحضر ملكة التذكر - بمساعدة الإرادة - الصور أو المناظر وتوفق بينها وتجمعها.

والذاكرة تكمل وتشحذ الحواس الخمس الموجودة لدى كل من الحيوانات والبشر، حيث تعتبر أكثر القوى بُعدًا عن المادة،، إذ يقتصر دورها على قدرتها على تخزين الإرادات والرغبات التى تم نزع الجزء المادى منها، والصادرة عن الصور المحسوسة. وعلى أى حال، فإن كل القوى تعد مادية وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة، حيث إنها فى النهاية تعتمد على الأنواع المحسوسة، والعقل فقط هو الذى لا يكون ماديا بشكل كامل حيث إنه يتلقى الصور المجردة فقط .

ومن ناحية أخرى، فإن القوة التأملية، مثل العقل، تقتصر على أن تكون معدة (للعمل) أو قيد الحركة. ويتحكم فى نشاط أعضاء الإنسان وآلاته كل من الحواس والخيال، وفى حالات معينة خاصة، العقل. ونشاط العقل التأملى والقوة الخيالية يتم بشكل عارض، أما إذا حدث الفعل (بشكل) مقدر مسبقا، فهو عبارة عن الإرادة، وإذا حدث بشكل تلقائى فهو يمثل رغبة أو ميلا. والعقل النظرى فقط هو الذى لا يخضع للعمل الإرادى واللاإرادى للأوامر المحركة، لأن عمله الخاص هو التجريد من الكلى، حيث يمثل مشاركة الإنسان فى واقع أعلى تصبو إليه نفسه وهو أعلى من الواقع المعيش، ويمثل ذلك السعادة القصوى والتى من خلالها يشترك الجنس البشرى بشكل ما فى الحالة الخاصة بالكائن الإلهى.

(و) المعنى العملي للمحرك النفسي:

سيراً على نسق أرسطو، يتصور ابن رشد المحرك النفسى أو النفس مبدأ يمثل غاية الكمال وكائنًا حقيقيًا فاعلاً بذاته للطبيعة الكونية (الكلية) فى الكائنات الحية الفردية. ومن حيث المبدأ، تحتاج الذوات الحية إلى شىء يولدها ويحركها ويمدها بالحياة. وتتم هذه العمليات فى الكائن الحى الحيوانى من خلال الربط بين مبدئين، أولهما نشيط والآخر خامد، فالنشيط يتصرف كما لو كان صورة حيث يشكل القوة التى تعطى الصورة، والخامد يعمل كما لو كان قوة ميل أو رغبة فيما يتعلق بتلك الصورة التى يحتاج إليها ويبحث عنها. وفى حالة الإنسان، فإن الجسم الحى ينتج من خلال اتحاد الحيوان المنوى والحيض (لم يكن المبيض معروفًا)، وفى السائل المنوى توجد القوة المشكّلة للمادة المكونة من دم الأم. لكن الحيوان المنوى ليس له مبدأ نفسى خاص، وإنما قوة متحركة مشتقة من النفس الخاصة بالذكر: والحيوان المنوى قد يكون له ثلاث صور خاصة: الصورة الأولى وهى المكلفة بالطباع الخاصة بالنوع، والثانية بالجنس، والثالثة بخصوصيات الفرد المحددة.

وتكمن أهمية أعضاء الحواس فى استحالة الحصول على المعرفة بدون اتصال مع العالم المادى الذى تقوم به الحواس. فالمعرفة لا تمثل عملية استحضار للأفكار من خلال الإثارة الحسية الخارجية، كذلك لا تستطيع النفس القيام بالاحتكاك المباشر مع الصور المجردة من الواقع الخارجى المفهوم (المدرك). والصور المحسوسة لا توجد فى الواقع المادى فى هذا الشكل، وإنما عندما يجردها الإنسان. وباختصار، فنحن دائمًا أمام كائنين حقيقيين محددين: الكائن الأول ويتمثل فى ذوات جسدية ومادية وفردية، والكائن الثانى تمثله نفس غير جسدية ولكنها أيضًا شكلية وفردية.[٢٦]

١٠- مفهوم العقل

(أ) تعقد نظرية العقل وصعوباتها:

حاز ابن رشد شهرته بسبب أنه الشارح الأكبر لأرسطو الذى ألّف مفهومًا غريبًا عن العقل الإنسانى، والذى إلى حدٍ ما، قد يحول دون وجود شخصية للإنسان ومسئوليته الفردية، وإمكانية خلود نفسه الإنسانية. وفى الحقيقة فقد انطلق ابن رشد من أربعة مبادئ أرسطية:

١ - الحقيقة المادية للكون المادى.

٢ - والحاجة إلى العلم المحسوس بما هو محدد؛ لأنه لا يوجد شىء فى عقل الإنسان إلا ويكون قد دخل إليه من خلال الحواس.

٣ - المبدأ الذى فحواه أنه لا يتحقق شىء إلا من خلال مبدأ يكون فى حالة "بالفعل".

٤ - أن الذات فقط يمكن أن تعرف الذات. ومن ثم، فإن الصور التى تجعل المعرفة ممكنة لا تمثل عالمًا منفصلاً عن الطبيعة أو عن الإنسان، وإنما توجد فى ذوات الكائنات المحددة بشكل فردى وحقيقى وفعلى، وبشكل احتمالى فى صورة كليات

يمكن أن يتم تجريدها من الأشياء المشار إليها. والكيفية الشكلية والنهائية للمعرفة تتمثل فى عملية تجريد لتلك الصور، والتى يمكن أن يحول إدراكها الإنسانَ إلى شىء مُدرك.

ولو أن إنسانًا محدداً، وكل الإنسانية، استطاعوا الوصول إلى اليقين بأن هذا كتاب، فإن هذا يعود إلى أنه توجد صورة واحدة لدى من يفكر فى نفس الكتاب أو يكتبه أو يطبعه أو يقرؤه. وكل العملية المعرفية تعتمد على الوحدة الموضوعة - المقررة - بين الأشياء الحقيقية ومفهومها، ويعتبر هذا ممكنا بفضل المبدأ الأساسى الخاص بعدم قابلية الصور للاختراق: بمعنى أنه عندما تكون المادة قد تلقت صورة فلا يمكن أن تأخذ صورة أخرى. فمادة الورق والحبر التى يتم تحقيقها من خلال صورة هذا الكتاب لا يمكن أن تتلقى أخرى إلا إذا ترك هذا الكتاب هويته ككتاب ليتحول إلى مقعد أو وسادة غير مريحة لقراء قصيرى القامة.

ويضع ابن رشد نظريته على الشكل التالى:

١- أن ما يقوم العقل الفعال بتحقيقه فى النفس، أى فى الفرد المحدد، هو الأنواع التى سبق اكتسابها قبل العملية النفسية المعرفية الخاصة بذلك.

٢- يمكن للعقل الهيولانى أن يتصل مع تلك الأنواع، أى يعرفها أو يتعرف عليها، بعد أن تتم عملية التحقق.

٣- يتحد العقل الهيولانى بالنفس بعد أن تم تحققه من خلال النوع الشكلى، بمعنى أنه يتحول إلى صفة ذاتية للشخص المحدد بصورة فعلية وبشكل فردى.

٤- ومن ثم، يتميز اتصال العقل الفعال مع الفرد المحدد بالخصائص التالية:

(أ) أنه سابق على اتصال العقل الهيولانى مع الفرد.

(ب) أنه يتحكم فى ذلك الاتصال.

(ج) أنه يحدد النوع الخاص بذلك الاتصال.

(د) أن الاتصال يحدث بذاته وبشكل مباشر.

٥ - وعلى العكس، يتميز اتصال العقل الهيولانى مع الإنسان - الفرد- المحدد بما يلى :

(أ) أنه يكون نتيجة لاتصال العقل الفعال بالفرد، ولتحقيق الجنس (النوع - الفصل) الشكلى.

(ب) ويكون محكومًا ومحدداً بذلك الاتصال.

(ج) ويحدث من خلال تلقى الجنس (النوع الخاص بالصورة).

٦- تتمثل المهمة المعرفية للعقل الفعال فى تحقيق الصور الحسية الموجودة فى الفرد؛ والتى تتحول إلى أنواع من الصور؛ وهذه العملية تنتج - تؤدى إلى ظهور أو وجود - العقل التأملى أو المكتسب.

٧- والعقل التأملى يتميز بما يلى :

(أ) أنه فردى من حيث أنه يعتمد على العقل الممكن، بمعنى، أنه الاستعداد الخاص لدى كل فرد بعينه.

(ب) أنه يكون مولوداً.

(ج) أنه يكون مؤقتًا.

(د) وأنه قابل للفناء.

٨- يعتبر العقل الفعال صورة، وذلك إذا قارناه بالأنواع الحسية وذلك عند تحقيقها كأنواع شكلية؛ وفى هذا المعنى العملى يمثل مكونًا شكليًا للعقل المكتسب لكنه لا يأتى مطلقا فى المرتبة الثانية بعده ***secundum se***.

٩- وهكذا، فالعقل التأملى مولود من العقل الفعال، ويكون مكونًا من عقل بالملكة سابق ، وهو المادة، ومن عقل فعال سابق، وهو الصورة.

١٠- ومن ثم، ففى كل فرد محدد يعتبر العقل التأملى عقلا بالفعل.

١١- والعقل الهيولانى هو المبدأ لكل العقول المكتسبة ولكل واحد منها، من حيث إن الأنواع الشكلية للعقل المكتسب تمثل عملية مشتركة للعقل الهيولانى المشار إليه والعقل الفعال.

١٢- العقل الفعال يمكن أن يسمى "صورة للفرد" من حيث إنه صورة للعقل المستفاد.

(ب) بنية العقل الهيولاني:

إن التجديد الرئيسى فى العملية المعقدة المعروضة سابقًا يتمثل فى وحدة العقل الهيولانى. وقيمة العقل الهيولانى (وماهيته) تتمثل فى أن كلا من العقل "بالفعل" أو العقل "بالملكة" يعتمدان على العقل الهيولانى أو الممكن . والعقل الممكن هو الذى يميز الإنسان ويسمى ماديًا وذلك قياسًا على المادة الخام، حيث إنه مثلها يمكن أن يتحول إلى كل الأشياء. والعقل "بالفعل" متناه ومحدد بطبيعته؛ والعقل الهيولانى لا يمكن اعتباره شيئا محددا، وإنما هو "بالقوة" يمثل كل الأشياء، ومن ثم، فهو ليس بمادة أو صورة أو مكون من مادة وصورة، حيث يكون جوهره المحدد هو قدرته على أن يوجد فى حالة "بالقوة" فى كل مفاهيم الأشكال المادية الكلية. وهذا المفهوم يؤدى إلى طرح أصعب القضايا فى فلسفة ابن رشد.

وتبعًا لابن رشد، يعتبر الطابع الفكرى للإنسان هو المبدأ الأساسى للمعرفة : وهكذا يمتاز الكمال الفكرى بسبب أن الفكر والفاعل المفكر يمثلان شيئا. ولهذا يُقال إن العقل هو نفسه الشيء القابل للإدراك، بعد أن يكون قد تم انتزاع الأشياء القابلة للإدراك – المعقولات – من موادها. والعقل الهيولانى هو الكمال والفعل الأول للإنسان؛ فى حين أن العقل المستفاد أو التأملى ربما يمثل كماله الأخير. وفى حالة ما لو كان العقل الهيولانى له شكل واحد لدى كل البشر، فيجب أن يكون الشيء المدرك من قبل

فرد محدد مدركا (أيضًا) للبشر الباقين، وإذا وجد عدد من العقول المادية يساوى عدد الأفراد المحددين، فإن تلك العقول المادية وهؤلاء - أى البشر - يتميزون جميعا بالقابلية للكون والفساد.

(ج) خصائص العملية العقلية:

إن الحل الذى اقترحه ابن رشد يجب أن يوضح ثلاثة جوانب مختلفة للنواة المعرفية للإنسان:

١ - هل العقل المستفاد أو التأملى أزلى أو لا؟ وهل يوجد عقل هيولانى واحد لكل البشر ؟ وبأى معنى؟.

٢ - وهل يوجد الكثير من العقول المستفادة أو التأملية مثلما يوجد الكثير من البشر ؟ .

٣- وبأى معنى يكون العقل ذاتًا على الرغم من عدم كونه لا صورة ولا مادة وليس مركبا ماديا ؟ وقد أجاب ابن رشد على السؤال الأول قائلاً: إن العقل ليس مكونًا من شيئين، وإنما يعتمد على عنصرين: شىء متولد وشىء غير متولِّد؛ ومن ثم يجب أن يكون له فاعلان: الأول يجعل الأشياء المعقولة حقيقية، والآخر يحولها إلى صور حقيقية. كذلك فإن عملية التعقل لا تتكون من شيئين وإنما تنتج عن الربط بين مبدئين: الحقيقة فى ذاتها والعقل. ومن ثم فإنه فى فعل التعقل تحرك الصورُ الخيالية العقلَ الهيولانى الذى يتصورها أشياء قابلة للإدراك أو كمعقولات من خلال عمل العقل الفعال. ويتم تحقق العقل الهيولانى ويتحول إلى عقل بالفعل عندما تحدث عملية توافقه مع الحقيقة ومن خلال عمل العقل الفعال.

وحول القضية الثانية يجيب ابن رشد: أنه إذا وجد عدد من العقول الهيولانية مساو لعدد الأفراد فيجب أن نعتبر العقل المادى ذاتا خاصة محددة، ولهذا فهو - فى

ذاته – قابل للإدراك "بالقوة". ونظراً لأن العقل المادى صورة فردية محددة وصورة مستقبِلة فى وقت واحد، فإنه يجب أن يدرك ذاته، وهو ما قد يعنى تقسيمه، وفى هذه الحالة لا يكون بسيطًا. وبالإضافة إلى ذلك فيجب على العقل المادى أن يفعل ذلك بشكل مشابه للطريقة التى تستقبل بها الحواس الصور الخاصة، بدون أن تتميز الحواس عن الصور ،حيث يمثل ذلك رداً لا فائدة منه بالنسبة للحواس. وإذا كان الأمر على عكس ذلك، بمعنى أنه يوجد عقل واحد لكل البشر، فإن كماله الأخير، أى عندما يتحول إلى العقل المكتسب أو التأملى، سيكون عقلا عاماً، وسيتحول علم أحد الأفراد إلى علم عام لكل البشر.

ولحل هذا الوضع الصعب فإن ابن رشد يلجأ إلى النظرية الشهيرة الخاصة بالفاعل المزدوج. إن العقل الهيولانى هو دائمًا واحد بالنسبة لكل البشر، ولكنه يتحد – يتصل– بالفرد من حيث إنه شبه صورة، ومن حيث إنه يمثل الاستمرار الحقيقى للإرادة الفكرية *intentio intellecta* فى الفرد المحدد من خلال فعل العقل الفعال ,وهو الذى يجعل الأشكال التخيلية تقود العقل الهيولانى إلى التجريد والإدراك. ومن ثم، فإن العقل الحقيقى الوحيد الفردى للإنسان هو العقل التأملى.

وفيما يتعلق بالموضوع الثالث، يحاول ابن رشد البحث عن تفسير من خلال القياس. فما هو محسوس يكون مركبًا من المادة والصورة؛ ومن ثم – قياسا على ذلك – فإن ما يمكن إدراكه – وهو المعقول – يجب أن يكون به هذا التكوين الذى يسهل عملية أن يأخذ الجوهر شكلاً فردياً باستثناء العلة الأولى. ولن يتميز العقل الفعال – فى حالة عدم وجود هذا التركيب والتكوين – عن العقول المفارقة. وبهذا الشكل يمكن أن ندرك العقل المادى "الهيولانى"– وهو الفاعل للصور القابلة للإدراك – كما لو كان مادة قابلة للفهم، حيث يقصد بمصطلح "المادة" هنا معنى الإمكانية (الاحتمالية) المطلقة أو الخالصة. وبنفس الطريقة التى يمكن أن نقارن بها العقل الفعال بالضوء المضىء سيكون العقل المادى "الهيولانى" مشابها للوسط الشفاف الذى نرى فيه الألوان، ونفهم – فى هذه الحالة – الصور الكلية المجردة. وهكذا يمكن أن يكون العقل واحداً

ومتعدداً: فهو عقل واحد بسبب العقل المادى "الهيولانى" الكلى وهو العام بالنسبة لكل الجنس البشرى؛ وعقل متعدد من خلال عملية الفهم المحددة الفردية لكل فرد.

(د) طبيعة العقل للإنسان المحدد:

إن التعاون فى العملية الفكرية يحدث بين دائرتين كليتين وأزليتين: الأولى وهى الواقع المحدد والفردى، والثانية هى الواقع المؤقت للعالم الإنسانى المتغير وقد يمثله العقل المستفاد أو التأملى؛ وهو كما لو كان نوعا من المشاركة للإنسان فى المعرفة الكلية. ومن ثم، فإن كلا من العقل الفعال، والذى من خلال تعريفه يعتبر منفصلاً أو مفارقًا ،والعقل المادى "الهيولانى" والذى من خلال عدده يعتبر واحدا، وأيضًا العقل المستفاد أو التأملى والذى من خلال مبادئه (خصائصه) يعتبر عاما، لا يمكن أن يطلق عليها الإنسان المحدد عقلا له. إذن فما هو العقل الذى يمكن بكل دقة - وبشكل صحيح - أن يعتبره الإنسان المحدد عقلا له ؟ : انطلاقا من الناحية العملية والقرب يمكن اعتبار العقل فى حالة "بالفعل" عقلا للإنسان، بينما بشكل بعيد يمكن اعتباره العقل الخامل (الكامن)، حيث إن بفضله توجد إمكانية أن تحدث فى كل فرد عملية التوافق بين العقل الفعال والمادة ويمكن الوصول إلى العقل المستفاد أو التأملى .

وتميز عملية الاستخدام الفعلى للعقل الخامل ما بين مجموعة وأخرى من الأفراد. حيث إن الفروق الفكرية التى نلاحظها بين مختلف البشر مصدرها الاستخدام الذى يتم للعقل الخامل المشار إليه. وبهذا الشكل، فإن العملية الفكرية سوف تسلك الطريق التالى: سوف يتم الانطلاق من العقل الخامل، والذى يتم تحقيقه بواسطة العقل الفعال من خلال "العقل المادى" "الهيولانى وهو الذى يشبه الوسط الشفاف والذى يشع فيه نور ذلك العقل - أى الفعال - بدون أن يفسد أو يتشوه ،حينئذ تفيد صور العقل الخامل بوصفها وسيلة للملكة تتحرك بشكل مستمر ودائم من خلال الرغبة فى القيام بعملية التفكير، وذلك حتى تتحقق الغاية المتمثلة فى الوصول إلى أن يكون عقلا "بالملكة".

وهذا المفهوم يفرض علينا التمييز فى العقل "بالملكة" بين درجتين: الأولى تتمثل فى العادة "الملكة" فحسب، والثانية تتمثل فى الوصول بالملكة إلى درجة الكمال، ويأخذ هذا شكل اكتساب المبادئ الأولى. ولهذا كان ابن رشد يقول إنه لا يوجد فى الحدس العقلى الخالص احتمال للخطأ، لأن العقل هو صورة الأشياء المفهومة؛ وعلى العكس، ففى عمليات التفكير المركبة يمكن أن توجد حقيقة أو زيف، تبعًا للشىء المنسوب للفاعل هل يناسبه أو لا،. ومن ثم، فإن الخطأ لا يقتصر على أن يكون شيئا عارضًا فى الحياة العملية، وإنما له طبيعة نظرية بشكل دقيق.

(هـ) البحث عن موضوعية المعرفة:

إن الحس الواقعى لابن رشد يجب أن يفتح الطريق أمامنا للقيام بمحاولة اقتراب من نظريته عن العقل. والعلم الحديث يعتبر أن علمنا أو معرفتنا تستلزم بعض البيانات التى يتلقاها الفاعل من خلال وسيلة آلية يستخدمها هو ويفسرها هو أيضًا. ووحدة الكون بوصفة بنية عضوية، والتى تبناها أرسطو بحماس ودافع عنها بدقة الفيلسوف القرطبى كثيرًا، كانت تعطى لونا من الأولوية للطبيعة العامة الإنسانية وذلك قبل الإنسان المحدد: وأن القول بأن العقل يكون واحدا فقط معناه أن عقل كل البشر يجب أن يعمل بنفس الطريقة، وأن الهياكل السيكولوجية تكون عامة. وكلما وجد بشر فإن عليهم أن يفكروا بنفس الطريقة العامة، وسيكون لديهم نفس نقطة الاتصال مع الحقيقة الموضوعية.[٢٧]

١١- الأخلاق والقانون:

(أ) الوحدة الشكلية للأخلاق ومبادئها العامة:

إن اهتمام المفكر القرطبى بالأخلاق والطابع الوحدوى الذى يعطيه للبعدين الأخلاقيين الشخصى والاجتماعى يعتبران نتيجة أخرى لانتمائه الأرسطى. إن الوحدة

الأساسية للإنسان وللعمليات الإنسانية يمكن أيضًا اعتبارها قاعدة للسلوك العملى لكل الإنسانية. والفروق الموجودة بين العديد من عمليات الإنسان هى خاصة بالدرجة: حيث تمثل المعرفة الفكرية أسمى درجة للنشاط الإنسانى، لكن النشاط الإنسانى له أيضًا جانبه العملي:

"هذا العلم، المعروف بالمعرفة العملية، يختلف بشكل أساسى عن العلوم النظرية. ويعتبر هذا الأمر بديهيًا بسبب أن موضوعه يختلف عن موضوعات العلوم النظرية الأخرى كافة وعن كل واحدة منها ؛ وكذلك من حيث أن مبادئه تكون مختلفة عن مبادئ العلوم النظرية. فموضوع العلم العملى هو التفكير الإرادى الذى فى متناول أيدينا أن نتحكم فيه، ومن ثم فإن أساس ذلك التفكير يعتبر أمرا مرغوبا فيه ومفضلاً؛ مثلما أن مبدأ العلم الطبيعى هو الطبيعة، وموضوعه هو المعرفة الطبيعية. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا العلم العملى يختلف عن العلوم النظرية التى هدفها المعرفة المحضة - الخالصة - وإذا أدت إلى أى نوع من العمل فإن ذلك يكون بشكل عارض ،مثلما يحدث مع بعض الموضوعات الخاصة من العلوم الرياضية. وعلى العكس، إن هدف هذا العلم العملى هو الفعل فقط، وأكثر من ذلك: فإن سبب الاختلاف بين أجزائه هو مدى قربها من ذلك الفعل."

إن الإنسان يعرف بشكل طبيعى جدا كيف يعيش ويتغذى ويتكاثر؛ والعلم يتوج ذلك ويمثل ذروة النظرية، والحقيقة تمثل هدف كل الفعل الإنسانى. وعندما يبتعد الإنسان عن الطريق المستقيم، وهو المعرفة الفكرية، فإن النتيجة هى نفسها التى تحدث عندما يبتعد عن القوانين الطبيعية: حيث يظهر ما هو مخيف، والذى يأخذ فى الحياة الأخلاقية شكل الانحراف والبعد عن جادة الطريق. وهذا الطريق الطبيعى لا يعتبر شيئا خاصًا بعدد محدود من المختارين والعلماء والمتوجدين وليس خاصًا بالسلوك الشخصى المحض؛ والمجتمع هو الوسط الطبيعى الذى يعيش فيه الأفراد، والذين لا يحافظون على ترابطهم فقط بسبب الحظ (أو بمحض الصدفة) أوالعادة أو الحاجات البيولوجية وإنما بسبب طبيعتهم الذاتية - الخاصة - وهى، فى المقام الأول،

ذات طابع فكرى. وإذا كانت الروابط البيولوجية المادية تتحكم فى الإنسان، فكذلك يجب أن توحدهم - بصورة أولى - الروابط ذات الطابع السامى والعقلانية، والتى تمثل أكثر الأشياء إنسانية فى البشر. إن الحاجة إلى حياة الاجتماعية سببها ان هذه الحياة مناسبة جداً لبلوغ الحقيقة بأفضل الطرق الممكنة حيث يساعد بعض الأفراد بعضاً ويتناصحون فيما بينهم . ولهذا:

"فإن هذا الفن العملى تم تقسيمه إلى قسمين: فى الجزء الأول تُعالج العادات والسلوكيات بشكل عام، حيث تؤسس هكذا العلاقة المتبادلة بين العادات. وفى الجزء الثانى، تُعرف الكيفية التى بها تنتظم العادات فى الجماعات الاجتماعية، بحيث إن بعض السلوكيات ترتبط بعلاقات مع سلوكيات أخرى، والتى من خلال هيكلها يخرج السلوك الذى يمكن اعتباره الأكثر كمالاً، والذى عندما نمارسه فإننا لا نستطيع القيام بسلوكيات أخرى مختلفة."

ويصر ابن رشد - فى كتاباته عن الأخلاق والسياسة - على الطابع الكامل وغير القابل للتجزء للكمال الإنسانى حيث يقول:

"وكما تبين بشكل بديهى فى الجزء الأول من هذا العلم [أو الأخلاق]، فإن الكمال الإنسانى فى مجمله يصدر من خلال أربعة أنواع: الفضائل النظرية، والفضائل dianoeticos، والفضائل الأخلاقية، والخبرة فى الفنون العملية. وانطلاقا من قيمة كل هذه الأنواع من الكمال فى ذاتها فإن لها هدفا نظريا واحدا فقط؛ حيث تفيد ويمكن استخدامها قاعدة لوضع المبادئ التى تستخدم لتحديد سبب غايتها. ويبدو بديهياً أيضاً أنه من المستحيل بالنسبة لإنسان ما - لأى إنسان - أن يحصل بنفسه فقط - بلوغ - كل هذه الفضائل، وإن كان هذا ممكناً فإنه يبدو غير محتمل. ولهذا فلو أن هناك مبدأ يمكن قبوله فهو الخاص بأن كل تلك الفضائل يمكن أن نجدها محققة فى مجموعة من الأفراد. وكذلك يبدو أنه لا يمكن لأى من هذه العلوم الإنسانية أن تتحقق من خلال فضيلة واحدة من هذه الفضائل."

(ب) الحرية في النظام الضرورى:

إن المثالية الأخلاقية تتطلب وجود بنية اجتماعية مناسبة كقاعدة أساسية لتحقيق الكمال الأقصى للفرد. فى هذه النقطة يطبق ابن رشد أيضًا نظرية "بالقوة" و"بالفعل"، حيث يخرج من ذلك بنتيجة هي أن الإنسان يحتاج لكي يصل إلى الكمال إلى تعاون ومساعدة الأفراد الذين يتمتعون بذلك الكمال بالفعل، ومن ثم فإن النظام الأجتماعي يكون مشابهًا للنظام الكونى للعالم. لكن النظام الذى يمثل مجال الحرية لا يعتمد على السلطة البسيطة (فحسب) وإنما فى القوة الطبيعية للعقول التى تحكم الكون، ويمكن تجاوز هذه الحدود من خلال الرغبة فى الكمال والنبل فقط. ومن ثم. وفى هذا الصدد، تمثل الحرية بالنسبة للفرد ميزتين غاليتى الثمن، وعلامة على عدم كماله وليست دليلا على سمو ومجدها طبيعته.

والحرية، من حيث إنها تقوم على الاحتمالية - تعد أمرا محتملا - فإنها تعنى القدرة على العمل، لكن أيضًا تعنى إمكانية تلقى الفعل. والإنسان، فيما يتجاوز حياة نوعه، له مهمة أكثر سموًا يجب عليه القيام بها: وتتمثل فى كماله الشخصى والذاتى . والإنسان لا يكتفى بأن يحيا الحياة الإنسانية (العامة) وإنما يريد - بشكل خاص - أن يعيش الوجود المحدد الخاص بشخصيته. ولهذا يجب أن نعرف هدفنا الطبيعى، وهذا الشرط لا يكفى لتحقيق ذلك الهدف، ونحتاج إلى شيء أكثر صعوبة: أن نختار بحرية وسائل تحقيقه، وفى هذا تبدو بساطة الحرية الإنسانية وعظمتها.

وللوصول إلى مفهوم الحرية الإنسانية هذا استغنى ابن رشد عن الفكرة اللاهوتية الخاصة بإرادة السلطة أو القدرة، وفضل النظرية الفلسفية للحرية بوصفها شيئًا يقوم على عدم التحديد، والتى أشار إليها أرسطو. فالحرية تمثل نوعًا من الحل أو العلاج لحالة إمكان الحدوث والتى تبدو، لأول وهلة، كما لو كانت فوضى فى مقابل عالم الضرورة المنظم، ولهذا كان ابن رشد يرى أن الحرية الإنسانية - بشكل ما - إشارة إلى عدم الكمال. وأن ما تطلبه منا الحرية هو أن نكون نحن أنفسنا بالفعل، بمعنى أن ننّفذ (بمحض) إرادتنا واختيارنا ما تمليه علينا الضرورة أو الحاجة .

(ج) النظرية العامة للقانون:

تقوم نظرية القانون عند ابن رشد على أساس أن العلم يمثل الحلقة الوسطى بين القانون والبنية الاجتماعية . ينقسم القانون إلى قانون طبيعى أو فطرى، وقانون تشريعى. والقانون الوضعى هو ذلك القانون الذى - انطلاقا من المبادئ العامة للقانون الطبيعى - تم إصداره بشكل رسمى وتحول إلى قانون. ويمثل مجمل القانونين - الطبيعى والوضعى - القانون المدنى. وهذا المفهوم يتناسب مع خصوصيات الفقه لأن الأساس الأخير لذلك القانون يكون من نفس طبيعة النظام الكونى - الكلى- الضرورى، والذى لا يعتمد على إرادة المشرع وحده، وحتى لو كان ذلك هو القدرة الإلهية، وإنما على حكمة الله العليا.

(د) تقسيم السلطات وحدودها:

على الرغم من انتماء ابن رشد العقلانى لفكر أرسطو، فإنه لا يتجاهل دور الإرادة القانونية. لكن هذه الإرادة لا ينبغى أن تعتمد على المعرفة المحددة للنص الأساسى (الحرفى) وإنما على تنفيذه العملى، بمعنى التقنيات القانونية المحددة. ومن ثم فمن المناسب التفرقة بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. والأولى - أى السلطة التشريعية - تخص المشرع الحقيقى، وهو الذى لديه سلطة ذاتية وذلك انطلاقًا من طبيعته الذاتية . وفى حالة الإسلام فإن المشرع هو الله. (والأحكام التشريعية) مجموعة فى القرآن والأحاديث. والثانى وهو السلطة التنفيذية ويكون مجال عمله أكثر اتساعًا بكثير من المفهوم المعاصر. هذه السلطة لها مجالان رئيسيان: تفسير القانون والمحافظة على المؤسسات وإدارة المحاكم. والمجال الأول - مع كل التحفظات *mutatis mutandis* . يمكن أن يقارن بقانوننا الإدارى، والثانى يمكن أن يقارن بالقانونين المدنى والجنائى. ووظيفة السلطة القضائية تشتمل على دراسة الإجراءات القانونية (قانون الإجراءات) وحل المشاكل أو النزاعات القانونية سواء فى الشئون

الخاصة والتى تتعلق بالعدالة المخففة الخاصة بالجنح (مادة مدنية)، أو في الشئون التى تتطلب استخدام العدالة الإصلاحية أو التاديبية (مادة جنائية)، على أن يتولى ذلك عدد من الأشخاص المناسبين.

والقانون الجنائى يقوم على الحق الواجب لكل فرد، ويتمثل فى شرفه الشخصى وتقديره العام (يتمثل فى حق كل فرد فى الشرف والتقدير من قبل الآخرين). والأفعال التى ترتكب ضد ذلك الحق تمثل جريمة، ويمكن أن تقع سواء على الثروات الفردية التى تكون سببا فى كرامة الفرد وشرفه، وكذلك ضد الأمانة العامة. هذه الأفعال يمكن أن ترتكب ضد كل المجتمع وأيضاً ضد أى فرد محدد فيه، وتمثل انتهاكاً صريحا للقانون الوضعى أو للقانون الطبيعى. ووُضع الإجراء الجنائى لعلاج النظام الذى اضطرب بسبب الظلم أو الجريمة . وذلك الإجراء يؤدى إلى الزجر والعقاب العلنى للمجرم والتعويض وترضية المعتدى عليه داخل حدود ما هو ممكن. وتوصيف الجريمة يقرر تبعًا لدرجة الظلم – الجرم- المرتكب حيث يتم وصف الجرائم بكبرى وصغرى. وتحدد قيمة الضرر تبعا لمقدار ذلك الظلم . وداخل كل جريمة يمكن التمييز بين سبعة ملابسات تتعلق بها، وهى على النحو التالى: استخدام القوة، واستغلال الثقة، وسبق الإصرار والترصد، والتعذيب، والرغبة فى التربح، والأغراض غير النزيهة، والسوابق السيئة. وهذه الظروف أو الملابسات لا تغير عملية توصيف الجريمة لكنها تغير نوع العقوبة، حيث يمثل ذلك النقطة المهمة فى القضية، التى يجب أن تعتمد عليها أدلة الاتهام وأدلة الدفاع – دفوع الدفاع – وتتأسس (ويعتمد قدر) العقوبة على مقدارالسعادة التى تنتج عن التمتع بالثروات التى تمثل أساس النزاهة العامة؛ ومن ثم، يجب أن تحدث العقوبة تعاسة واضحة تجعل المجرم يقدر معنى فقد السعادة، وقيمة السمعة – النزاهة – العامة واستخدام الثروات الواجبة لها.

(هـ) التوفيق بين المبادئ العامة والحالات الخاصة :

يرى ابن رشد أن التوافق الذى يوجد بين أفلاطون وأرسطو والإسلام لا تعتريه - فى كل ما سبق - مشاكل خطيرة. ولكن لو انتقلنا من الأمور العامة إلى الحالات الخاصة فإن الأمر سيكون مختلفا جدا. وحتى لو افترضنا أن ابن رشد قد أسس موقفه جيداً، وذلك عندما رفض التفسير الإرادى الاسمى للتوصيفات الخمس للأعمال الإنسانية (الأحكام الخمسة (*)، أو جعل تلك الاعمال تعتمد على النظام الضرورى الموضوع من قبل العقل الأعلى، ففى كل الأحوال، كان تحديد معانى الأحكام (القضائية التى يصدرها القضاة) يختلف كثيرا - من الناحية العملية - لدرجة أنه كان من المستحيل وضع علم فقهى عام. وبالتالى، فإن الاحتياط الأول الذى اتخذه المفكر القرطبى هو تعميم (حق) الاجتهاد، وذلك من أجل الوصول إلى اكبر قدر من الموضوعية والعقلانية والتصنيف. كذلك، بذل جهدا كبيرا فى شرح أسباب الحالات المختلفة - المتناقضة. ولهذا ففى كتاب "بداية المجتهد" عالج بإلحاح القضايا الخاصة بالطريقة المنهجية- بطرق الاستدلال- والموضوعات الأساسية والبحث عن قواعد منطقية، وضرورة المحافظة على العقلانية فى مقابل الجدلية الشكلية فحسب؛ ومن هنا جاء استخدامه " للقياس الظنى". ويبين تحليل ابن رشد للحالات المحددة فهمًا واسعًا ومتفاهمًا - ومرونة - وبخاصة فى ثلاث نقاط:عدم المطالبة بتدقيقات شكلية بصدد الصوم والصلاة والحج... إلخ؛ والميل لمنح النساء المزيد من الحقوق(**)، وكذلك

(*)الأحكام الخمسة - عند الفقهاء - هى : الواجب والمندوب والمباح والمكروة والمحرم، وهى تثبت - بصيغ شرعية تأمر بالشىء أمرا محتما أو مخففا أو تنهى عنه نهيا حاسما أو نهيا مخففا وينطبق الاولان على الواجب والمندوب وينطبق الآخران على المحرم والمكروه . أما المباح فهو الذى تركه الشرع - رفقا بالعباد وتخفيفا عليهم - دون تحديد بصيغة من الصيغ السابقة . د. مدكور.

(**) لا يمنح ابن رشد النساء ما ليس لهن ولا يمنعهن ماهو من حقهن وإنما يفسر النصوص الشرعية تفسيرا يبرز ما فيها من الحقوق بحسب الأصول الفقهية التى ينطلق منها اجتهاده الفقهى . د. مدكور.

المســاواة فى الحـقـوق بين الابن الذكـر من الزوجــة مع المولودين من الأمَـة، وكـذلك التخفيف من القواعد - الشروط - الشرعية الخاصة بالأغذية عندما يشارك المسلم المسيحيين واليهودَ الطعام.

١٢- طبيعة المجتمع وبنيته:

(أ) الأصل الطبيعي للمجتمع:

استطاع ابن رشد، على الرغم من عدم استـفـادة الفكر الإسـلامى من كـتـاب "السياسة" لأرسطو حيث كـان يعتبر مـفـقـودا، أن يعيد وضع أسس نظرية أرسطو مستخدمًا فى ذلك نصوصًا من كتب " أخلاق نيقوماخيا" والميتافيزيقا والبلاغة، وكذلك من خلال تفسيره الخاص للكتب من الثانى إلى التاسع من جمهورية أفلاطون.[٢٨]

أن الكمال الإنسانى الكامل يتطلب تطوير الفروق الفردية، وربما تكون الطبيعة قد صنعت شيئًا لا فـائدة منه لو أن كل الأفـراد ينفعـون فى كل الأشياء، والذى من وجهة نظر ابن رشـد ليس له مـعنى. وبكل تـأكيـد، يسـتطـيع الإنسـان أن يكون فى المقـام الأول خطيبًا، ثـم بعـد ذلك شـاعرًا، وربما فـيلسـوفًا. والشيء المعتـاد هو أن يسـاعـد البـشر كل منهـم الآخر وذلك ليتكاملوا، مـثلمـا يحـدث فى الفنـون حيث إن بعـضـهـم يمهد لبعضهم الآخر.

يقـول ابن رشـد : "يمكن أن يحدث فى مجـتمـع مـا تقدمٌ كـبير فى كل المجالات النظرية بفضل المعارف التى لدى أفراده، وذلك بنفس الطريقة التى يوجه فيـهـا رجل عـالم فـى الناحيـة النظرية علمـه من خـلال كل ملكات نفسـه، بمعنى أن يُحكِم الجـزء الخاص من الملكات النفسية التى تمثل العقل على الجانب المزاجى، ومـا قد يكون فيه من حدة فى الطبع والجانب الشـهوانى، وهمـا اللذان تعتمـد عليـهمـا عملية ممارسة الفضـائل الأخـلاقـية. وبهـذا الشكل سيـحدد المجـتمع بنفسـه - وبطريقة مبـاشرة -

الأهداف المناسبة سواء من ناحية الكيفية أوالأوقات التى يرى أنها مناسبة وذلك من خلال العقل. وهذا أيضًا يفيد فى الجزء الخاص بحدة الطبع فى المكان والقدر والزمن الذى يعتبر مناسبا؛ ويعتبر الفرد شجاعا فى حدة الطبع فقط عندما يكون ذلك فى الحالة والوقت أو القدر الذى يعتبر مناسبا من وجهة نظر العقل. ونفس الشىء يحدث مع فضيلة الاعتدال والقناعة، ومع كل واحد من الفضائل الباقية."

وفى المجتمع، مثلما فى الفرد، يوجد للفضائل ترتيبها وبنيتها حيث يخص المقام الأول العدل، والذى يعنى - فى بعده الاجتماعى - أنه " ينبغى على كل فرد أن يعمل العمل الذى بطبيعته يمكن أن يفعله على أفضل وجه"(وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب). ويجب على كل الجماعات الاجتماعية وأغلب الأفراد أن يتصرفوا ويعملوا بعدل وحلم. وعلى العكس، فإن المعرفة والثبات والعزم هى فضائل خاصة ببعض المجموعات فقط. وفى كل الأحوال فإن الفضائل "يجب أن يتم غرسها فى نفوس الشباب وتطويرها وتنميتها بشكل تدريجى"، والمحافظة عليها بعد أن يتم تعميمها، وطرد الرذائل من نفوس الذين وقعوا فى أسرها، حيث يقارن ابن رشد هذا العمل بأهداف الطب التى تحفظ الصحة، وتشفى الأمراض كثيرًا. والطرق التى يتم بها غرس وتنمية الفضائل الاجتماعية فى كل الأفراد هى اثنان:

"ثمة طريقان لتحصيل الفضائل جملة فى نفوس أهل المدينة: الطريق الأول هو إقناعهم باستعمال الأقاويل الخطابية الشعرية، وهذا الطريق فى تعليم العلوم النظرية خاص بالجمهور..واما الطريق الثانى فهو السبيل التى تسلك مع المتمردين، والأعداء، ومن لا يتحلى بما يجب ان يتحلى به من الفضائل، وهى سبيل الاكراه والعقاب بالضرب. وبين أن هذا الطريق لا يستعمل مع أهل المدن الفاضلة."(*)

(*) كتاب السياسة ص ٧٩ - ٨٠. (المترجم).

(ب) الضرورة التربوية للسلطة:

إن مفهوم الحرية ومفهوم ممارستها بوصفها أساسًا للأخلاق الشخصية كان يحتاج إلى شرط مسبق وهو التمتع برأى سليم، يتمثل فى عملية توافق مع القوانين الطبيعية والمادية والمنطقية؛ وهنا تظهر مشكلة مهمة لأن الممارسة العملية تبين أنه ليس كل البشر لديهم القدرة الكافية على تحقيق ذلك الشرط المذكور. ومن ثم، فإن الذين يستطيعون تحقيق ذلك التوافق يكتسبون سلطة طبيعية لا تمثل أى لون من الامتياز، وإنما يكونون مرآة أخلاقية بسيطة حتى يستطيع البشر الباقون اكتشاف النظام الضرورى فى تعقده الكبير. وبهذه الطريقة، فإن منْ يحوز هذه السلطة يجب عليه أن يمارسها لأن النظام ليس هو نتيجة ممارسة الحكم، بل على العكس، تعتبر السلطة هى نتيجة للنظام، سواء إذا كان الأمر يتعلق بأقل سلطة من السلطات الإنسانية أو عندما يكون الأمر تعبيرا عن إرادة الله ذاته، والذى لا يوجد حدود لقدرته إلا النظام الكونى الذى يصدر عنه والذى يتمثل فيها.

وتعتبر أى سلطة قد توجد فى عالمنا هى مشاركة فى سلطة النظام الكونى. وتعتمد السعادة، التى تتحقق فى الحالة الخاصة بممارسة كل درجة من درجات السلطة، على الوجود الحقيقى لذلك النظام، والذى لا يجوز استخدام قوة السلطة ولا الحرية خارجه. والإنسان الحر هو ذلك الذى يعرف أن لديه حرية، وذلك لاستخدامها داخل النظام الطبيعى.

(ج) (فضيلة الشعور بالسعادة عند عمل الخير) بوصفها أخلاقا عامة:

إن واقعية ابن رشد العميقة تبدو عندما يعترف، فى هذا الوضع الحالى للمجتمع الإنسانى، بأن أغلب الجماهير الإنسانية لا تصل إلى المثالية الأخلاقية، ولهذا يلجأ إلى نظرية أرسطو الخاصة بفن الإقناع الذى كان يُعرف بالبلاغة. وبالنسبة للجماهير العريضة، التى لا يمكنها أن تصل بسهولة إلى الحالة المثالية الخاصة بالاقتناع الحر

والعقلانى بالعمل وفق النظام الضرورى، يجب تحقيق هذا الأمر من خلال فضيلة معينة تتمثل فى القيام بتحقيق مجموعة من الأمور الخيرة المحددة (السعادة الناجمة عن عمل الخير)، مثل الحق فى حياة شريفة، وتكوين أسرة، والتمتع بأصدقاء طيبين، والتمتع بصحة ممتازة، وأن يكون لديه ثروة، وأن يحقق نجاحا فى الأعمال التجارية، وأن يتمتع برفاهية مناسبة ...إلخ. والحياء أو العفة - والاستخدام المناسب للثروات - تجعل حياة عامة الأفراد ممكنة وكريمة، حيث يصبحون أهلاً للشرف والسمعة الطيبة، حيث يمثل ذلك أساساً لتربيتهم الأخلاقية.

(د) البنية التربوية للمجتمع:

إن المهمة التربوية (التى يمنحها) للسلطة تقود ابن رشد إلى أن يتصور المجتمع كما لو كان هيكلا تربويًا عملاقًا؛ إنه عبارة عن جسم مكون من عناصر مجتمعة ، ويشغل موقعًا متوسطًا بين العناصر الطبيعية - بكل دقة - والصناعية. والمجتمع كجسم يمثل وحدة أساسية، وتمثل هذه العناصر المشاركة فيه شيئا أكبر من الجزء بالنسبة للكل. والمجتمع هو شرط كمال لكل مواطن فى سعيه لتحقيق كماله الفردى المحدد وذلك داخل النظام الكونى، والمجتمع هو مدرسة والحاكم هو مربٍ.

وينقسم الأفراد إلى ثلاثة مجموعات:

١- الماديون، أو الذين يتبعون الشهوات، وتحكمهم فضيلة الاعتدال.

٢ - المجتهدون، أو الذين يبحثون عن الشرف، وتحكمهم فضيلتا الثبات والجلد.

٣ - العلماء أو الذين كرسوا أنفسهم وحياتهم للتأمل المحض حيث يقودهم ذلك إلى المعرفة. ولا يستطيع القيام بمهام الحكم - وتتمثل فى تربية الباقين من البشر - إلا الذين يحوزون الفضائل العليا. ويعتبر الفرد الذى يحكم بدون أن يحوز تلك الفضائل إنسانًا سوقيًا وطاغية لأنه يمارس الحكم من أجل مصلحته، بدون أن

يستطيع أن يقوم بعملية الحدس أو أن يحقق النظام الكونى القائم على الضرورة. ولا يجب على أحد أن يتبع هذا الطاغية في حكمه إلا إذا تم ذلك بالقوة، ولا يمكن أن يكون له رعايا حقيقيون، أى أحرار، لأن حريتنا لا يمكن أن ترغب فى أى شىء خارج عن النظام.

والفضيلة الأولى التى تخص الإنسان بوصفه فرداً، أو من حيث إنه مواطن، هى دائمًا العلم أو البصيرة التى تشمل دائرة عملها العدل. وأكثر من هذا، فإن البصيرة تمثل فعلا عادلا وينُفذ فيه ما هو حق أو عدل ومناسب بضمير ومسئولية كاملتين. وبهذه الطريقة، يعتبر ابن رشد أن فن السياسة والممارسة الفعلية لفضيلة البصيرة يمثلان أمراً واحداً؛ والفرق الوحيد بين البصيرة بوصفها معرفة والبصيرة بوصفها سياسة تتركز فى أن الأولى تتعلق بالمنهاج الفكرى، أما الثانية فتعنى، بالإضافة إلى ذلك، الانتقال إلى مستوى العمل بواسطة القبول الذى تحدثه لدى الأفراد الذين لديهم استعداد فكرى لتقبل الحقيقة.

والسياسة ليست فنًا عمليًا أساسه الحاجة، وإنما هى علم تأملى مهمته الوصول إلى الأفكار المناسبة بصورة أكبر لحكم الأفراد، ودفع المجتمع الإنسانى ليتوافق بشكل أكبر مع النظام الكونى الضرورى. والفرق بين العالِم المحض وبين الذى يمارس المهمة التربوية للدولة (السياسى) يتركز فقط فى أن الأول يهتم فقط بالفضيلة فى ذاتها، أما الثانى فيعمل على المستوى الفكرى حيث يوجه كل اهتمامه إلى التنفيذ العملى. ولهذا ففى المفهوم الفكرى تسبق البصيرة بوصفها معرفة محضة البصيرة السياسية. إن السياسة تمثل قلب الفنون العملية، والمعرفة هى العقل الذى يوجه كل الحياة والعلم والسعادة الإنسانية.

ولقد كان ابن رشد على وعى كامل بتفوق الشريعة الإسلامية وعظمتها ؛ كما كان لديه قناعة كاملة فى أن الأمة هى أفضل نموذج للمجتمع المثالى. لكن الأشكال الاجتماعية الفعلية القائمة للعالم الإسلامى فى زمنه كانت تؤدى إلى الحكم المطلق – الشمولى، وفى كثير من الأحيان، التعسفى من قبل الملوك. ومن ثم، فإن إشاراته تعتبر

نوعا من الانتقادات؛ وكان طبيعيا أن يشترط فى نظريته عن الحرب أن تقتصر على إحداث أقل ضرر ممكن .

(هـ) العناصر الاقتصادية :

إن الفكر الإسلامى عامة لم يهتم كثيراً بالمشاكل الاقتصادية(*) والمالية، على الرغم من أن النظام المالى الأندلسى خلال فترة المملكة الأموية الطويلة يمكن أن يضرب به المثل فى التطور والاستقرار المالى. ومع ذلك حلل ابن رشد قطاعى الزراعة والتجارة. ويعتبر هذه المصادر الخاصة بالثروة تتعلق بالفنون الضرورية ويُضاف إليها قطاع الإنشاءات وبعض المهن، مثل الخاصة بالنسيج والمعادن والنجارة ....إلخ. وعلى العكس، يعتبر تصنيع العطور وتجارتها والأعمال الفنية والجواهر ....إلخ وأشياء ضرورية أخرى مثل الحلاقة من ألوان الترف أو الأشياء التى فى متناول (فريق) محدود جداً من الناس.

وفى هذا الصدد لا يعتبر ابن رشد كلا من الذهب والفضة ثروات فى ذاتها، وإنما يعدها وسيلة للتبادل والتعامل، فيتم سكها "حتى يمكن وضع مساواة أو تكافؤ فى التعاملات بين الأشياء ذات القيمة المختلفة." ومن هنا تأتى ضرورة وضع عملة للجماعة – للمجتمع– والتى يجب أن" توزع بين المواطنين تبعًا لحاجات كل منهم".

(*) ربما كان الأدق أن يقال ان الفكر الإسلامى عامة لم يهتم كثيرا بتفصيلات المشكلات الاقتصادية، ولكنه تضمن قوانين كلية ومبادئ عامة وترك للعلماء المجتهدين أن يجتهدوا فى استكشاف الصور التى يتم بها تنفيذ هذه القوانين والمبادئ، على ضوء ما تتعرض له المجتمعات من تغيرات تتعلق بالزمان والمكان والأحوال والاشخاص. وقد بدأ التأليف فى بعض الجوانب المالية منذ وقت مبكر، ويمكن الإشارة هنا إلى كتاب الخراج لأبى يوسف صاحب أبى حنيفة، وإلى ما تضمنته كتب الفقه من أحكام شرعية تتعلق بالبيع والربا والشركة والوكالة والسلم والرهن وأمثالها من تلك المسائل الاقتصادية. وقد تضمن كتاب : بداية المجتهد ونهاية المقتصد هذه الأبواب الفقهية وغيرها من الأبواب ذات الاتصال بالجانب الاقتصادى . د. مدكور.

فالعملات هى ثروات مؤقتة لا تشبع - بشكل مباشر - الحاجات الطبيعية الإنسانية ولكنها ضرورية:

"لتقديم وسيلة تبادل يمكن استخدامها فى كل نشاطات المجتمع. فالعملات إذن هى الشكل الخاص لأى نقود، والتى تعوض قيمته مع منْ يعرف القيمة المتفق عليها؛ حيث يكون علامة على القوة الشرائية المحددة وللسعر العادل لكل الأشياء ووسيلة لقياس ذلك. ولهذا فهى تعادل الثروة، وتعتبر أكثر الأشياء مناسبة ليتم اكتسابها وجمعها. ولما كانت النقود تتصف بهذه الصفات، فإنها تعنى - بشكل محتمل - أى شىء له قيمة ويكون من السهل تحويلها أو تبادلها."

(و) أشكال الحكم:

إن المبادئ الأخلاقية والقانونية والفردية والاجتماعية التى حللها ابن رشد تعتبر شيئا خاصا بالمجتمع المستقيم. والمجتمع الذى عاش فيه كان مختلفًا جداً ولم يتوقف قلمه أبداً عن الإشارة إلى ذلك، حيث إنه من خلال معارفهِ النظرية وممارسة العمل قاضياً واحتكاكاته اليومية فى البلاط الموحدى كان يعرف جيداً أن المجتمعات فى زمنه لم تكن تقترب - ولو من بعيد - من النموذج النظرى. ومع هذا فان الوضع الاجتماعى الذى كان سارياً - حينذاك - كان أقل الأمور سوءاً على الرغم من أن تطبيق المبادئ التربوية الاجتماعية الشرعية كان فى حالة خطيرة.

كانت شرعية ممارسة الحكم - حينذاك- تعتمد على مبدأ تدين الملك ونزاهته وعلمه وحكمته ؛ وكذلك الواجب الأخلاقى الذى يقع على عاتق كل مسلم فى عزل الخليفة الفاسد وغير الأخلاقى والعاجز، وذلك فى حالة الضرورة. ولقد قادت هذه المبادئ الحسنة والمفيدة - فى العديد من المرات فى السابق - إلى التآمر والانشقاق والفتنة والحرب الأهلية، لأن الذين يجب عليهم الحكم بذلك وخلع الخليفة هم أفراد آخرون، وأحياناً من الذين يتطلعون إلى أن يحلوا محله ويشغلوا وظيفته. ولهذا ففى

نهاية الأمر كان يفرض حكم الأمر الواقع. وانطلاقًا من رؤية واقعية اعتبر ابن رشد قضية شرعية النظام أمرًا محفوفا بالمخاطر. حيث رأى ان التشكيل السياسى ليس له أهمية كبيرة، وإنما الأمر المهم هو الممارسة السليمة للسلطة، والتى تحدث عندما تتفق أعمالها مع الهدف النهائى: تحقيق المجتمع الضرورى. وتحقيق الصالح العام الاجتماعى يحدث على أفضل وجه ممكن فى المجتمع المثالى؛ ويتبعه فى ذلك فى نظام متناقص حكم الأثرياء، وحكم النخبة، والديماغوغية، والحكم المتسلط. ولما كان نظام الحكم الخاص بالمجتمع المثالى يشتمل على نوعين: حكم ملك واحد (ملكية)، أو حكم أفضل أفراد المجتمع (الأرستقراطيين)، فإنه يكون لدينا من حيث المبدأ ستة أشكال للحكم، والتى أضاف إليها شكلين آخرين: الحكم الذى يبحث عن المتعة، والحكم الذى أوجدته الضرورة، وإذن، يكون هناك ثمانية أشكال للحكم.

ويعتقد ابن رشد أن التطور الاجتماعى ممكن، ولكن عندما يصل الأفراد الذين تم تكوينهم بشكل سليم للحكم، وبشرط أن يتم ذلك خلال وقت غير محدد أى لفترة طويلة. ومن هنا جاء نقده لكل الحكومات الخاصة بالنخبة، وذلك مع الاستثناء الوحيد عندما اعتبر حكم الموحدين حكمًا لجماعة الأغنياء، ولكن مع إصرار شديد على أن الحكم فى أيامه كان فى أيدى جماعة محدودة وكان فاسدًا.

١٣ - انتهاء - تدهور - الفلسفة الأندلسية:

إن صدى أستاذية ابن رشد وإسهامه يجب البحث عنها عند أتباع ابن رشد اللاتينيين، وهو ما يعتبر خارجًا عن موضوع هذا الكتاب. وفى الأندلس، فإن الكاتب الوحيد الذى قد يعكس ذلك الفكر، وبدون أن يشير إلى ذلك هو يوسف بن أحمد بن طملوس من ألثيرا.[٢٩]

ويعتبرالإسهام الأساسى لابن طملوس محدوداً جداً وقد اعترف هو بذلك حيث أكد أنه أخذ آراءه من الفارابى. ونقطة انطلاقه هى تعريف وتصنيف العلوم، والذى يضع هيكله تبعًا للرسم الموجود بالصفحة التالية.

ويكتب ابن طملوس قائلاً إنه من بين كل هذه العلوم بقى علمان فقط:

" أحد هذه العلوم هو الميتافيزيقا والأخر هو المنطق؛ ولو كان صحيحا ما أكده لى أحد الناس - والذى أثق فى علمه - حيث بيّن أن علم الميتافيزيقا يعالج فقط نفس الموضوعات التى يعالجها علم العقائد النظرى، وأن منْ يعرفها بيننا يعرف بعالم التوحيد أو العقيدة]فى هذه الحالة لن يكون له معنى أو قيمة خاصة.

وقد رسم ابن طملوس تاريخ دخول المنطق وتطوره فى الأندلس. ويعتبر هذا التاريخ ذا قيمة وثائقية كبرى، وقد أشرنا إلى ذلك فى موضعه. ولكن مؤلفاته المنطقية لا يوجد بها أى تجديد يمكن إبرازه أو الإشارة إليه. وكتابه ينقسم إلى مقدمة، يدرس فيها تعريف المنطق وهدفه وعلله وتقسيمه، بعد ذلك يحلل الكتب الثمانية التى يتكون منها كتاب الأورغانون فى نسخته العربية، حيث يعرض بشكل خاص نظرية المفهوم، والأشياء القابلة للإسناد، والكليات والأسماء والمقولات وعملية الإسناد والقضايا .

- العلوم
  - العلوم الدينية
    - ١ تفسير القرآن
    - ٢ علم الحديث
    - ٣ علم الكلام
    - ٤ علم أصول الفقه
    - ٥ الفقه / الشريعة.
  - الخاصة بالطريقة المنهجية وعلوم المقدمات
    - ١ النحو
    - ٢ المعاجم
    - ٣ ديوان الكتابة
    - ٤ البلاغة
    - ٥ الشعر
    - ٦ العروض/الوزن
  - العلوم الكونية
    - ١ الطب
    - ٢ الفيزياء
    - ٣ الهندسة
    - ٤ الرياضيات
    - ٥ علم الفلك
    - ٦ الموسيقى
    - ٧ الميتافيزيقا
    - ٨ المنطق

هوامش الفصل السابع

(١) إن ابيّرويس [إسم ابن رشد فى اللغة الإسبانية] مصدره النطق العربى الخاص بلهجة الأندلس أو الإسبانى العربى: أبان روشد آابن رشد - افينّوتش. وحرف e بعد حرف o يمكن أن يكون خطأ أحد النساخين، وبسبب ضروريات التصريف اللاتينية في الشكل .: oes- ois انظر المرجع التالي:

M. Cruz Hernandez, ***Abu-l-Walid Ibn Rusd. Vida, obra, pensamiento, influencia, Cordoba, 1986, apendice*** I, pp. 311-314.

(٢) لقد كان لوصول فكر ابن رشد إلى أصحاب الفلسفة الكلامية اللاتينيين جانبان أحدهما إيجابى والآخر سلبى: أما الجانب الايجابى فذلك لانتباههم إلى جودة شرحه لأرسطو، والجانب السلبى تمثل فى أنهم اعتبروه مجرد شارح. وبينما أخذ القديس توماس منه طريقة التفسير الحرفى ، وبعض تفسيراته الأرسطية الذكية ، فإن أتباع ابن رشد اللاتينيين اهتموا بنظرية وحدة العقل وهى فكرة فلسفية بحتة وهو الأمر الذى حول ابن رشد إلى العدو الفكرى للمسيحية فى العصور الوسطى. وحتى لا يكون هناك أدنى شك نذكر أنه فى الرسم الجدارى الشهير الموجود بكنيسة القديسة ماريا نوفيا دى فلورنثيا، والذى يحكى بواسطة هذا الفن التشكيلى مجد القديس توماس، يحرق القديس توماس العالِم الإسلامى ابن رشد الذى يجلس عند قدميه بشعاع منه. وهذا الأمر يمثل شيئا آخر حيث بهذا الشكل يوجد لدينا رسم تصويرى جميل للعالم القرطبى.

(٣) بعد صدور كتاب رينان وأبحاث أسين بلاثيوس وغوتييه، اختلف كل الذين بحثوا فى فكر ابن رشد ، سواء أكانوا غربيين أم مسلمين، كثيرا حول معنى فكره وأهميته ، فمنهم من جعل فكره شبيها بفكر القديس توماس، ومنهم من اعتبره مفكرا توفيقيًا، ومفكر حرا، وحتى ماديًا جدليًا.

(٤) لقد استخدم الإسبان القوطيون - الذين بقوا فى الأراضى الإسبانية، بعد أن استولى المسلمون عليها وانتهى بهم الأمر إلى اعتناق الإسلام - العديد من النظم لتوفيق أسماء عائلاتهم مع الوضع الجديد. فالكثير منهم ترجموا أو عربوا أسماءهم، وآخرون أخذوا أسماء السادة العرب أو البربر الذين اختاروا أن يعيشوا فى كنفهم، وكذلك كان هناك منْ اخترع نسبا عربيا بل وفارسيا. ومن المكن أن يكون لفظ رشد - نظرًا للصمت حول أصل عائلته ومدحه لكل ما هو أندلسى أصلى - تعريبًا لاسم أسبانى. ولما كان "رُشد" غير معتاد فى حين أن "روش" تكون معتادة، فقد وجد - فى السابق - من شك فى أن يكون له أصل يهودى محتمل. والأسماء بوثراس (هل هو ابو راس)، أو ثيدى أفيريث (هل هو سيدى أبو رأس ؟)، التى توجد فى وثائق وجدت فى ثامورا فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر، يمكن أن تمدنا بتفسير

آخر أيضاً مال إليه بعض الدارسين في القرن التاسع : وهو أن رشد يمكن أن يكون تعريباً محتملاً لاسم "رويث" وفي هذه الحالة فإن حرف " "e" الذي تم إدخاله عند كتابة الاسم باللاتينية ربما كان نتيجة لوضع غير إرادي - غير مقصود.

(٥) تلقى ابن رشد - تبعًا لكاتبي سيرته - تعليمًا ممتازا فبعد التعليم القرآني التقليدي، وكذلك الدراسات الإنسانية العربية، درس الفقه والطب. والعلم الذي كان لديه عن علم الكلام والفقه المالكي على قدر كبير جدا من الأهمية ، وربما يكون قد تعلمه على يد أبيه. لكن كاتبي سيرته ذكروا فقيهين هما: أبو محمد بن رزق، وأبي مروان بن مورا. أما الطب فقد درسه على يد أبي جعفر بن هارون من تروخييو، وأبي مروان البلنسي. وفيما يتعلق بالفلسفة، يؤكد أولئك الكتاب أنه كان تلميذًا لابن باجة، ولكن الترتيب الزمني يجعل ذلك مستحيلاً. وربما يكون أستاذه هو صديقه وحاميه ابن طفيل، ومن المؤكد أن يكون قد حصل على الإجازة ما بين عامي ٥٣٥/١١٤١م و ٥٤٠/١١٤٦م، أما زواجه فيمكن أن يكون قد حدث ما بين عامي ٥٤٠/١١٤٦ و ٥٤٧/١١٥٢م.

إن وجود ابن رشد في مراكش ربما يكون سببه جهود السلاطين الموحدين لإصلاح التعليم. ويجب أن يكون استقباله من قبل السلطان قد تم عام ٥٦٤/١١٦٨ تقريباً، وهو العام الذي مات فيه والد الفيلسوف. لقد كان عمر ابن رشد حينذاك اثنين وأربعين عامًا، وكان قد كتب تلخيصات الأورغانون والفيزيقا والميتافيزيقا. ولو كان صحيحًا أن السلطان كان قد عقد امتحانًا لابن رشد، فهذا يعني أن الفيلسوف قد تصرف بشكل ساذج جداً. وأيضًا لو كان صحيحًا أنه قد كتب الشروح استجابة لطلب السلطان فإنه إما انه يقصد التلخيصات والتفسيرات التالية أو أن الأمر عبارة عن كذبة بيضاء.

(٦) يعتبرالاتهام الأول والخامس - من بين الاتهامات التي وجهت لابن رشد - اتهامين ذَوَي طابع سياسي. أما الثاني فهو طفولي: وكلمة "بربر" و " البرين" يكتبان في اللغة العربية بشكل متشابه. وأحيانًا فإن النقاط التي تفرق بين حروف متشابهة يتم وضعها بشكل خاطئ من قبل الكتبة؛ لكن كان من السهل تفسير الخطأ الذي يظهر على كل حال ، في كتاب" الجوامع" من ال De partibus animalium، والذي كتب عام ٥٦٦/١١٦٩، وقد يعتبر أمرًا محيرًا انتظار ستة وعشرين عامًا للتنبه إلى ذلك الخطأ. أما الاتهام الثالث فليس له معنى: حيث يعني إعطاء أهمية تنبؤية للتكهن بشيء مجهول. وفيما يتعلق بالاتهام الرابع، فإنه عبارة عن نص من كتاب الفيزياء أو Meteorologicos تم إخراجه عن سياقه ، حيث كان ابن رشد يعتقد في نظرية أرسطو الخاصة بالحركات النجمية.

(٧) إن ارتباط ابن رشد الشديد بالأندلس يبدو بوضوح في آرائه عن الأغذية وإشاراته عن الأطعمة. وعلى الرغم من أن تلك الآراء تسير تبعًا لخطى جالينوس ،وهي من ضمن أطعمة حوض البحر المتوسط ، فإن ابن رشد يوضحها بأمثلة أندلسية، فمثلاً عند الحديث عن الزيت يقول: " يمكن للزيت أن يندمج تماما في التكوين الإنساني عندما يكون مصدره زيتونا ناضجا وسليما ولم يتم العبث بخصائصه من خلال وسائل صناعية، والأطعمة التي يتم تتبيلها بالزيت تكون مغذية بشرط أن يكون الزيت طازجًا وقليل الحموضة. وبصفة عامة يعتبر اى شيء مستخلص من الزيت مفيدا للإنسان ولهذا ففي بلادنا يدهنون به اللحم، لأن ذلك يمثل أفضل طريقة لجعلها خفيفة وهو ما نسميه الناضج ، وهذه هي الطريقة التي يعمل بها: يؤخذ

الزيت ويوضع فى حلة ويوضع عليها اللحم ثم يضاف بعد ذلك ماء ساخن قليلاً قليلاً بدون أن يصل إلى الغليان.

وهذا المثال يمكن أن يتعدد كثيرا حسب الرغبة من خلال ما يؤكده عن ماء الشعير، والباذنجان ، وبذرة القنب والرمان والتين المحفوظ والبيض المقلى ولبن الحمارة... إلخ.

(٨) نحن نجهل المرض الذى تُوفى بسببه ابن رشد، لكن فى كتاب " الكليات" عندما تحدث عن ضرورة المبادرة بالعلاج الطبى السريع والمناسب وذلك للشفاء بشكل أفضل من الأمراض يقول:

"حتى لا يحدث لك ما حدث معى، حيث إننى كنت قد مرضت بحمى شديدة وتورمت مفاصلى ولم أتناول العلاج الضرورى ولهذا بقى منه التهاب فى مفاصل يدى وقدمى ومازلت أعانى منه حتى الآن"

وتوجد أدلة تؤكد أن معرفة ابن رشد بالطب تعود لعام ٥٥٤/١١٥٩، ومن ثم، فمن المحتمل أن يكون قد عانى من المرض، الذى ربما يكون بداية حمى روماتزمية، فى طفولته أو مراهقته وشفى منه بشكل طيب، وذلك إذا أخذنا فى الاعتبار مشاغله الكثيرة ورحلاته ووفاته فى عمر متأخرة ، اثنين وسبعين عاماً ، وأنه استطاع الرحيل من قرطبة إلى مراكش قبل وفاته بعدة شهور.

بعد وفاة ابن رشد دفن جثمانه لمدة ثلاثة شهور فى مقبرة مدافن بوابة تاغزوت Tagazut، ثم نقل بعد ذلك إلى قرطبة بجوار مقابر العائلة فى مدفن ابن عباس. وقد شهد ابن عربى عملية دفنه وكتب يقول:

"فما اجتمعت به (ابن رشد) حتى درج ، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة فى مدينة مراكش ونقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذى فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تعادله من الجانب الاخر. ....وقلنا فى ذلك:

هذا الإمام وهذه إعماله (*) ياليت شعرى هل أتت آماله . "(*)

وقد وصف لنا ابن عربى – وذلك لأسباب متعلقة به – لقاءه مع ابن رشد عندما كان مازال فتى صغيراً جداً.

لقد رزق ابن رشد بالعديد من الأبناء، على الأقل أربعة، حيث يذكر مؤرخوه اسمين ويضيفون إليهما اثنين آخرين كانا قاضيين فى أماكن مختلفة من الأندلس. وأكثرهم شهرة هو أبومحمد عبدالله بن أبى الوليد بن رشد، وكان فقيهاً، وطبيباً خاصاً للسلطان الذى جاء بعد يعقوب المنصور ويُدعى أبا عبد الله محمد الناصر، وقد ألف كتابين وصلا إلينا . والابن الثانى الذى نعرف اسمه هو أبو القاسم محمد بن أبى الوليد بن رشد، وكان قاضياً ومات عام ٦٢٢/١٢٢٥م. ويذكر مؤرخوه اسم حفيد للمفكر القرطبى هو يحيى بن محمد بن رشد، والذى كان أيضاً فقيهاً.

(*) ابن عربى – الفتوحات المكية – الجزء الأول ص ١٤٥. (المترجم).

وقد خصص – أهدى– ابن قزمان الزجل رقم ١٠٦ من أشعاره لابن رشد:

"عندما يكون الأمر متعلقًا بالكرم، فلتتذكر أبا الوليد بن رشد، رجل طموحات – وهمم– عالية جداً ، وأهداف عالية ، فمن يطلب العلم يلجأ إليه. إن الصفات الطيبة لعائلته تأصلت فيه، وأن الإنسان لو كان على شاكلة أهله فإن ذلك لا يعتبر مسبة، حيث ورث فضائل أجداده بشكل مباشر. ألا يكفى أن يكون جده القاضى الكبيرعظيما، ألا ترى كيف تستمر السلالة الطيبة ؟ لقد كان اسم ذلك القاضى أيضًا محمدا، وإن فقد الجد عولج بمقدم الحفيد".

(٩) مصدر هذه القائمة من مؤلفات ابن رشد وكذلك جده وأحد أبنائه هو بحث لى عن المفكر القرطبى المذكور فى الملاحظة الهامشية رقم ١ . وهذه المؤلفات هى على النحو التالى :

أولاً: الكتب الفلسفية :

(أ) الجوامع أو العروض المختصرة.

١ – كتاب الضرورى فى المنطق. ويحتوى على:

١ – المدخل (مختصر لإيساغوغى).

٢– المقولات (مختصر للمقولات) .

٣ – العبارة (مختصر عن بارى إرمنياس (Perihermeneias).

٤ – القياس (مختصر عن البرهان الأول)

٥– البرهان (مختصر عن البرهان الثانية)

٦– الجدل (مختصر عن طوبيقا (Topicos).

٧ – السفسطة (مختصر عن السفسطة).

٨– الخطابة (مختصر البلاغة).

٩– الشعر (مختصر الشعر).

٢ – كتاب الجوامع الصغار فى الفلسفة (مختصر عن الفلسفة). ويحتوى على:

١– الطبيعة (مختصر عن الفيزياء).

٢– السماء والعالم (مختصر عن السماء والعالم).

٣– الكون والفساد (ملخص عن الفساد والكون)..

٤- الآثار العلوية (مختصر .

٥ - (Meteorologicos) النفس (مختصر عن النفس)،

٦- ما بعد الطبيعة (مختصر عن الميتافيزيقا).

٣ - كتاب الحيوان ويحتوى على:

١- أعضاء الحيوان.

٢- الكون والحيوان.

٤- جوامع كتب الحس والمحسوس [والدهر والتذكر] والنوم واليقظة ، وفى التفحص عن أسباب طول العمر وقصره (مختصر عن أربعة من Parva naturalia الطبيعية).

(ب) تلخيصات:

٥- تلخيص المدخل (تلخيص Parafrasis لإيساغوغى)

٦- تلخيص كتاب المنطق (ملخص للمنطق) ويحتوى على:

١- المقولات.

٢- العبارة .

٣- القياس.

٤- البرهان.

٥- الجدل.

٦- السفسطة.

٧- الخطابة.

٨- الشعر.

٧ - تلخيص السماع الطبيعى.

٨ - تلخيص كتاب السماء والعالم.

٩ - تلخيص كتاب الكون والفساد .

١٠- تلخيص كتاب الآثار العلوية.

١١- تلخيص كتاب النفس.

١٢- تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة.

١٣- تلخيص كتاب الأخلاق.

١٤- تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون.

(ج) تفسيرات:

١٥- تفسير كتاب البرهان.

١٦- تفسير كتاب السماع الطبيعى.

١٧- تفسير كتاب السماء والعالم.

١٨- تفسير كتاب النفس .

١٩- تفسير كتاب ما وراء الطبيعة.

(د) كتب أخرى عن الفلسفة:

٢٠- شرح مقالة فى العقل للإسكندر الأفروديسى.

٢١- شرح كتاب ما بعد الطبيعة للاسكندر .

٢٢- شرح كتاب ثامسطيوس.

(ي) كتب أصلية أو قضايا موضع جدل:

٢٣- تهافت التهافت

٢٤- مقالة فى جوهر الفلك

٢٥- مسائل على كتاب القياس

٢٦- المسائل المهمات على كتاب البرهان

٢٧- مقالة فى الرد على أبى على بن سينا فى تقسيمه الموجودات

٢٨- مقالة فى المقدمات المطلقة.

٢٩- تعليق على كتاب برهان الحكيم.

٣٠- كلام على المقولات الأولى، شرح كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى.

٣١- مقالة فى جهات لزوم النتائج للمقاييس المختلطة .

٣٢- مقالة فى المقاييس الشرطية.

٣٣- تعليق المقالات السابع والثامن من كتاب السماع الطبيعى (ملاحظات على الفصلين السابع والثامن فى الفيزياء).

٣٤- تلخيص شرح أبى نصر الفارابى للمقالات الأولى من القياس للحكيم.

٣٥- تعليق ناقص على المقالات الأولى لكتاب البرهان لأبى نصر الفارابى.

٣٦- كلام على مسائل من كتاب السماء والعالم.

٣٧- مقالة فى المقول على الكل.

ثانياً: كتب عقائد:

٣٨- فصل المقال فى ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

٣٩- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة.

٤٠- ضميمة لمسألة العلم القديم.

ثالثاً: الكتب الطبية:

(أ) تلخيصات طبية نظرية:

٤١- تلخيص كتاب الاستقصات لجالينوس

٤٢- تلخيص كتاب المزاج لجالينوس

٤٣- تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس

٤٤- كلام فى اختصار كتاب العلة والأعراض لجالينوس

٤٥- تلخيص كتاب الحميات لجالينوس

٤٦- تلخيص كتاب الخمس مقالات الأولى من كتاب الأدوية المفردة لجالينوس

٤٧- شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب

(ب) شروح أصلية :

٤٨- كتاب الكليات فى الطب

٤٩- مقالة فى الترياق

٥٠- مسائل فى حفظ الصحة

٥١- مسائل على الحميات

٥٢- مقالة]القوة الموجودة[فى البذور والزروع

رابعًا : المؤلفات الفلكية :

٥٣- مختصر الماجسطى

خامسًا : المؤلفات الفقهية

٥٤- بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه

سادسًا : كتب مشكوك في نسبتها كلها أو أجزاء منها لابن رشد :

٥٥- تلخيص كتاب الحس والمحسوس وغيرهما فى الطبيعة

٥٦- تلخيص كتاب النبات

٥٧- كلام له على حركات الجرم السماوى

٥٨- كلام على المحرك الأول

٥٩- كلام على النفس

٦٠- *Canones de medicinis laxativis*

قوانين الطب

سابعًا: مؤلفات أبو الوليد محمد بن رشدالجد

٦١- كتاب البيان والتحصيل والشرح والتنحية والتعليل فى المسائل المستخرجات لأحمد العتبى.

٦٢- المقدمات الممهدات للمسائل المدونة في الفقه.

٦٣- شرح عقيدة الإمام المهدى بن تومرت.

٦٤- كتاب النوازل فى الفتوى.

٦٥- اختصار المستصفى للغزالى (الحفيد).

ثامنًا: مؤلفات أبو محمد بن عبدالله بن وليد بن رشد ابن الفيلسوف

٦٦- مسائل فى "هل يتصل العقل الهيولانى بالعقل الفعال؟"

٦٧- مسائل عن تبيان طريقة الصناعة فى حيل البراء.

والطبعات باللغة العربية والعبرية واللاتينية وترجماتها فى اللغات الحديثة توجد فى قائمة المراجع.

(١٠) تعتبر التفسيرات فقط - من بين الأنواع الثلاثة لشرح الفلسفة المستخدمة من قبل ابن رشد - هى التى تعتبر شروحا حقيقية، على الرغم من التسمية التقليدية.

(١١) لقد كتب ابن رشد "الجوامع" فى الفترة ما بين ١١٥٩ إلى ١١٧٠ ، أى عندما كان عمره ما بين الثلاثين والأربعة والأربعين. والتلخيصات كتبت فى سنوات الأربعينات التى تميزت بغزارة مؤلفات المفكر القرطبى (١١٦٨-١١٧٧)، وهناك كتابان وضعا فى وقت متأخر (١١٩٣-١١٩٤). أما التفسيرات فقد كتبت ابتداء من الرابعة والخمسين عامًا (١١٨٠ - ١١٩٠).

(١٢) إن الترتيب التاريخى لحياة ابن رشد لا يسمح بعمل دراسة حول دوافع ذلك المجهود المعقد جدًا والمستمر إلا رغبة المؤلف فى إعطاء شكل مثالى فلسفى.

(١٣) بالنسبة لمعنى المصطلح " تلخيص" انظر الكتاب المذكور ص ٦٤ - ٦٥.

(١٤) تفسيرات ابن رشد هى أول شروح فلسفية حرفية معروفة.

(١٥) انظر النصوص الرئيسية فى الكتاب المذكور ص ٦٩- ٧١ والملحق الثالث ص ٣٢٥ - ٣٢٨.

(١٦) إن هناك عاملين سهّلا عملية انتشار أسطورة ان ابن رشد كان ملحداً: العامل الأول هو الحكم الصادر ضده ونفيه إلى اليسانة، وكذلك الإدانات المتكررة ضد أتباع ابن رشد اللاتينيين.

(١٧) انظر المرجع السابق، ص ٧٧، ٨٣.

(١٨) انظر المرجع السابق، ص ١١٧-١٢٠.

(١٩) تسمح الصياغة الثانية لبداية كتاب الفيزياء ، والتى حدثت بعد التفسير الحرفى، والتى يطلب الرجوع إليه فى مناسبتين ، بمعرفة نوع من التقدم فى الأفكار الفيزيقية لابن رشد، الذى يستغنى عن النقد الأرسطى على آراء السابقين لسقراط حول مبدأ الطبيعة ، ويختصر للحد الأدنى مناقشة الموضوعات التالية لذلك.

(٢٠) يرى ابن رشد أن المادة لها أكبر قدر ممكن من الإمكان:

"والتغير يمكن أن يوجد فقط فى كائن قادر على الانقسام، والقابلية للانقسام تحدث فى الكائن من حيث إن به مادة، وليس من حيث إن له صورة، والتى فقط يمكن أن تكون متأثرة بالانقسام بشكل عارض".

ومن ثم، هى عبارة عن فكرة قديمة سابقة جداً على مبدأ قابلية المادة للتشكيل والذى أكده - فيما بعد - فاورباخ وطورها ماركس.

(٢١) كان ابن رشد يجهل الفرق الموجود بين نصوص الكتابين السابع والثامن من الفيزياء لأرسطو والذى كان سببه (تطور فكر أرسطو وطبيعة مؤلفاته)، وقد قام بحل هذا الأمر بشكل يتسم بالأصالة. (انظر المرجع السابق ص ١٤٠-١٤٢).

(٢٢) انظر المرجع السابق، ص ١٤٢-١٤٤.

(٢٣) انظر المرجع السابق، ص ١٤٧ - ١٤٩. كان لدى ابن رشد عندما كان عمره ثلاثة وثلاثين عامًا، وذلك فى عام ١١٥٩ أثناء الكتابة الأولى لمختصر الفيزياء، أفكارا فيزيقية واضحة تتفق مع أفكار أرسطو بكل دقة .

(٢٤) تبعًا لهذا الحساب ، فإنه يزيد محرك ، وفى هذه الحالة فلن يكون الإجمالى مساويا ل ٤٥، وهو العدد الذى شهد به علماء الفلك السابقين والمعاصرين لابن رشد

(٢٥) انظر المرجع السابق، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٢٦) على الرغم من أن الترجمة التقليدية لكلمة أرسطو psyje هى alma (وتساوى نفس فى اللغة العربية) تكون صحيحة ، فإن دلالات المعانى الحالية للمصطلحات anima, alma y nafs تجعل من الصعب فهم - نظرية أرسطو، ومن ثم، شرحها من قبل ابن رشد. انظر المرجع السابق، ص ١٧٩ - ١٨٠.

(٢٧) لم يستخرج ابن رشد النتائج الاجتماعية والشخصية لنظريته عن العقل وإنما فعل ذلك أتباعه اللاتينيون. انظر المرجع السابق، ص ٢٦٩ - ٢٩٦.

(٢٨) إن استبعاد ابن رشد للكتاب العاشر من جمهورية أفلاطون يبين من جديد عقلانيته العميقة. انظر المرجع السابق، ص ٢١٣-٢١٤.

(٢٩) وُلد ابن طملوس فى الفترة ما بين عام ١١٥٠/٥٤٥ وعام ١١٦٥/٥٦١. درس مع المحدث والأديب أبو القاسم بن ابراهيم بن وضّاح اللخمى في غرناطة، خطيب المسجد الجامع فى ألثيرا، ومع قاضى بلنسية أبو عبد الله بن حميد. أما المنطق، فتبعًا لاعترافه الشخصى، فقد درسه على يد تلميذ لابن رشد. وعندما مات ابن رشد شغل مكانه طبيبًا خاصًا للسلطان أبو عبدالله الناصر بن أبى يعقوب المنصور، وقد مات ابن طملوس فى ألثيرا عام ١٢٢٣/٦٢٠م.

مراجع الفصل السابع

تعتبر مؤلفات ابن رشد أو ما كُتب عنه كثيرة جدا ومعقدة. ويوجد في كتابي الصادر عام ١٩٨٦ ٨٣٠ كتابا من بينهم يوجد ٧٧ من قوائم المخطوطات، و١٤٩ مخطوطة، و٢٣٠ عن الفكر المتأثر بابن رشد، ومن ثم يكون العدد الفعلي ٣٧٤ كتابا. ولم أستطع أن اضيف لل ١٤٩ مخطوطة إلا مخطوطة واحدة فقط ، وبياناتها كما يلي ٢٤٨٢ في الخزانة الملكية في الرباط، وتحتوي على شرحه على أرجوزة ابن سينا الطبية . وعلى الرغم من كل هذا لم تكن قائمتي المنشورة عام ١٩٨٦ كاملة، حيث كنت قد أتممتها عام ١٩٨٠ عندما بدأت في كتابة الكتاب ، وقد أضفت بعد ذلك عدة كتب. وتحتوي قائمة المراجع التي قدمها روثمان عام ١٩٨٨ على نصوص منشورة منذ عام ١٨٢١، وبها ٦٣٤ كتابا، وكان بها كتب كثيرة مكررة بسبب النظام المتبع ، كما لم تكن كاملة عندما تم نشرها. ونظرا لطابع الكتاب الحالي فإنني سوف أقتصر المراجع على الطبعات والترجمات والأبحاث باستثناء بعض الإشارات إلي بعض الكتب العامة وبعض المقالات. وسوف أذكر الطبعات الثلاث التي استخدمتها عن عصر النهضة .

845. Accademia Naz. dei Lincei, *Convegno internazionale L'averroismo in Italia*, Roma, 1979.
846. Ahwānī, A. F. al-, *Ibn Rušd, Taljīṣ kitāb al-nafs*, El Cairo, 1369/1950.
847. 'Alawī, Ŷ. al-, *Taljīṣ al-samā' wa-l-'ālam li-Abī-l-Walīd b. Rušd*, Fez, 1404/1984.
848. Ídem, «Masā'il fi-l-manṭiq wa-l-ṭabī'a li-Abi-l-Walīd b-Rušd», Pub. en *Majallat kulliyat al-adab wa-l-'ulūm al-insānīya bi-Fās*, 2-3 (1979-1980), pp. 271-375 y 4-5 (1980-1981) pp. 321-432; ed. Casablanca, 1403/1983.
849. Alonso, M., *Teología de Averroes*, Madrid, 1947, esp. 25-41, 43, 51-87, 92-111, 116-118, 129-131, 141-145 y 149-150.
850. Ídem, *Comentario al «De substantia orbis» de Averroes por Alvaro de Toledo*, Madrid, 1941.
851. Amīn, 'U., *Ibn Rušd, Taljīṣ mā ba'd al-ṭabī'a*, El Cairo, 1377/1958.
852. Anawātī, G., *Mu'allafat b. Rušd*, Argel, 1398/1978.
853. Ídem y Zayed, S., *Rasā'il b. Rušd al-ṭibbīya*, El Cairo, 1407/1987.
854. Ídem y Ghalioungui, *Medical Manuscripts of Averroes at El Escorial*, El Cairo, 1406/1986.
855. Anṣarī, A. 'A. al-, *Al-Ḏayl wa-l-Takmila etc.*, ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut, 1392/1973, VI, pp. 21-31.
856. Anṭūn, F., *Ibn Rušd wa-falsafatu-hu*, Alejandria, 1321/1904.
857. 'Aqqād, 'A. M. al-, *Ibn Rušd*, El Cairo, 1372/1913.
858. Arnáldez, R. e Iskandar, A., Artículo «Ibn Rušd» en el *Dict. of scient. Biography*, N. York, 1975, 12, pp. 1-9.
859. Asín Palacios, M., «El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino» (1904). Rep. en *Huellas del Islam*, Madrid, 1944, pp. 11-72.
860. Averroes latino, *Opera omnia Aristotelis [...] Averrois C. in ea [...] Commentarii [...]*, Venecia, apud Cominum de Tridino, 1560, 11 vols.

861. Ídem. *Aristotelis omnia quae extant Opera [...] Averrois C. in ea [...] commentarii[...]*, Venecia, apud Junctas, 1562; rep. Frankfurt, 1962. 9 vols. y sup.
862. Ídem. *Aristotelis [...] opera [...] Averrois C.[...] commentarii [...]*, Venecia, apud Junctas, 1574.
— Badawī, 'A., núm. 128, vol. II, pp. 737-820.
863. Ídem. *Averrois Paraphrases in Libros Rhetoricorum Aristotelis* (en árabe), El Cairo, 1379/1960.
864. Ídem. *Aristotelis: De poetica [...], commentis [...] Averroisque commentariorum* (en árabe), El Cairo, 1372/1953, pp. 199-250.
865. Ídem. *Aristotelis: De animu [...] Averrois: Paraphrasis Libri de Sensu et sensato [...]* (en árabe), El Cairo, 1373/1954, pp. 189-239.
866. Berman, L. V., *The Hebrew Versions of Book Four of Averroes' Middle Commentary on the Nicomachean Ethics* (en hebreo), Jerusalén, 1981.
867. Biṣār, M., *Fī-l-falsafat b. Rušd*, El Cairo, 1.ª 1372/1953, 3.ª Beirut, 1392/1973.
868. Bland, K. P., *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rušd etc.*, ed. y trad. N. York, 1982.
869. Blumberg, H., *Averrois C. Compendia lib. Aristotelis qui «Parva naturalia» vocantur* (en árabe), Cambridge, Mass. 1978.
870. Ídem, *Averrois C. Compendia lib. Aristotelis qui «Parva naturalia» vocantur* (en hebreo), Cambridge, Mass. 1954.
871. Ídem, *Epítome of «Parva naturalia»*, trad. del árabe y de las versiones latina y hebrea, Cambridge, Mass., 1961.
872. Ídem, *Averrois C. Compendia lib. Aristotelis qui «Parva Naturalia» vocantur.* Texto hebreo. Cambridge, Mass., 1949.
— Boer, T. de., núm. 373, pp. 165-176.
873. Bouyges, M., «Annotations à l'Aristoteles Latinus relativement au G. Com. d'Averroès sur la Métaphysique». Pub. en *R. du M. A. latin.* 5 (1949), páginas 211-232.
874. Ídem, «La Métaphysique d'Aristote chez les latins [...] Connaissent-ils le Proemium d'Averroès à son com. du livre lambda?». Pub. en idem. 4 (1948), pp. 272-281.
875. Ídem, núm. 254. II. «Le Tahāfot d'Averroès», ed. cit., vol. 7 (1921), pp. 399-403; III, «L'epitome de Métaphysique», ídem, pp. 402-404; V, «Inventaire des Textes arabes d'Averroès», ed. cit. vol. 8 (1922), pp. 1-54; vol. 9 (1924), pp. 43-48.
876. Ídem, *Averroes, Talkhīṣ Kitāb al-Maqoūlāt*, Beirut, 1350/1932.
877. Ídem, *Averroes Tafsīr Mā ba'd al-Ṭabī'a*, ed. e int., 3 vols. Beirut, I, 1.ª 1356/1938; 3.ª 1406/1986; II, 1.ª 1360/1942, 3.ª 1403/1983; III, 1.ª 1367/1948, 2.ª 1392/1973.
— Brockelmann, C., núm. 138, GAL I, pp. 461-462; SI, pp. 833-836.
878. Brunschwig, R., «Averroès juriste». Rep. *Études d'Islamologie*, París, 1976, vol. II, pp. 167-200.
879. Burgel, J. C., «Averroes Contra Galenun», ed. int. y trad. alemana, Pub. en *Nachrichten der Ak. der Wiss*, Göttingen, 1967, pp. 263-340.

880. Burke, B., *Das heute Buch (theta) des lateinischen grosse Metaphysik Kommentars von Averroes*, Berna, 1969.
881. Butterworth, Ch. y Haridi, A., *Averrois C. Com. med. in Aristotelis Topica* (en árabe), El Cairo, 1399/1979.
882. Ídem, *Averroes, Talkhīs kitāb al-shi'r (Mid. Com. on the Poetics)* (en árabe), El Cairo, 1405/1985.
883. Ídem, *Averroes, Three Short Com. on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, ed. y trad. inglesa, N. York, 1977.
884. Ídem, *Averroes' Midle Com. on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, int y trad. inglesa, Princeton, 1983.
885. Ídem, *Averroes' Midle Com. on Aristotle's Poetics*, int. y trad. inglesa, Princeton, 1986.
— Carra de Vaux, B., núm. 139, vol. IV, pp. 50-93.
— Corbin, H., núm. 59, pp. 334-342.
886. Carmody, F. J., «The planetary theory of Ibn Rushd». Pub. en *Osiris*, 1952, pp. 55-86.
887. Crawford, F. Stuart, *Averroes C. Commentarium Magnum in Aristotelis «De Anima»*, texto latino, Cambridge, Mass., 1953.
888. Cruz Hernández, M., *Abū-l-Walīd Ibn Rušd, Averroes: vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, 1986.
889. Ídem, *Averroes, Exposición de la «República» de Platón*, Madrid, 1986; rep. 1987; 2.ª 1990; 3.ª 1994.
— Dabbí, A. Ý., al-, núm. 627, noticia 39, p. 44.
890. Darm, G., *Averroes (Ibn Rušd) In Aristotelis Librum II (a) Metaphys. Com.*, ed. texto latino e int. Freiburg de Suiza, 1960.
891. Davidson, H. A., *Averrois Com. Med. in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias*, [I] trad. hebrea, [II] trad. inglesa del hebreo y latín (Isagoge) y del árabe, hebreo y latín (Categorías), Berkeley-Los Angeles, 1969.
892. Derembourg, H., «Le Commentaire arabe d'Averroès sur quelques petits écrits physiques d'Aristote». Pub. en *Ar. für Gesch. Ph.*, vol. 18 (1905), páginas 250-263.
893. Dunlop, D. M., «Averroes on the modality of Propositions». Pub. en *Islamic Studies*, Karachi, I (1962), pp. 23-34.
894. Dunyā, S., *Tahāfut al-tahāfut li-[...] Ibn Rušd*, 2 vols., El Cairo, 1383-1384/1964-1965.
895. Fajrī, M., *Ibn Rušd faylasūf Qurṭuba*, Beirut, 1379/1960; 2.ª 1402/1982.
896. Ídem, «The antinomy of the eternity of the world in Averroes etc.», Pub. en *Museon*, 66 (1953), pp. 139-155.
897. Ídem, *Islamic occasionalism and its critique by Averroes etc.* Londres, 1958.
898. Ídem, «Notes on essence and existence in Averroes etc.» Pub. en *Die Metaph. in Mittelalters*, Berlin, 1963, pp. 414-417.
899. Fobes, F. H. y Kurland, S., *Averrois C. Com. med. in Aristotelis De Generatione et corruptione*, Cambridge, Mass., 1956.
900. Forneas, J. M. y Alvarez, C., *Averroes, Kullīyāt*, 2 vols. Madrid-Granada, 1988.

901. Freudenthal, J., *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles*, trad. e intr. con un ensayo de S. Frankel, Berlín, 1885.
902. García Sánchez, E., «Un opúsculo inédito de Averroes sobre higiene individual»: *Fī ḥifẓ al-ṣiḥḥa*, ed. y trad. española, Pub. en *Dynamis*, 4 (1984), páginas 247-263.
903. Gätje, H., *Die Epitome der Parva naturalia des Averroes* (en árabe). Wiesbaden, 1961.
904. Ídem, *Das Kapitel über das Begehren aus dem mit. Kom. des Averroes zur schrift über die Seele*, ed. y trad. alemana, Amsterdan, 1985.
905. Gauthier, L., *Ibn Rochd (Averroès) Traité décisif (Faṣl al-maqāl) [...] suivi de l'appendice (Dhamīma)*, ed. trad. francesa e int. Argel, 1.ª 1905, 2.ª 1942, 3.ª 1948.
906. Genequand, Ch., *Ibn Rushd's Metaphysics*, int. y trad. inglesa del libro lambda, Leiden, 1984.
907. Gannūŷī, 'A. al-, «Maqāla fī quwwat al-nafs li-Ibn Rušd» (en árabe). Pub. en *al-Jawlīyāt al-ŷāmi'a al-tūnisīya*, 8 (1971), pp. 157-166.
908. Gauthier, L., *Ibn Rochd (Averroes)*. Paris, 1948.
909. Ídem, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Paris, 1909; esp. pp. 31-39, 43-49, 57-65, 71-87, 89-101, 110-111, 121-133, 142-145 y 149-154.
910. Golb, N., «The hebrew translation of Averroes's Fasl al-Maqāl», Pub. en *PAAJR*, 25 (1956), pp. 91-113 y 26 (1957), pp. 41-64.
911. Goldenthal, J., *Averrois com. in Aristotelis de arte rhetorica [...] hebraici etc.*, Leipzig, 1842.
912. Gómez Nogales, S., *Averroes, Epitome de anima* (en árabe). Madrid, 1985.
913. Ídem. *La psicología de Averroes, Com. al lib. sobre el alma de Aristóteles*, int. A. Martínez Lorca, trad. española, Madrid, 1987.
914. Ídem, «Bibliografía sobre las obras de Averroes» Pub. en *Múltiple Averroès*, ed. cit. pp. 353-387.
— González Palencia, A., núm. 773, pp. 52-53.
915. Hannes, L., *Des Averroes Abhandlung: «Ueber die Moglichkeit der Conjuntion» etc.*, ed. y trad. alemana, Halle, 1892.
916. Hardison, O. B., «The Mid. Com. of Averroes of C. on the Poetics of Aristotle»; trad. inglesa de la trad. latina de H. Aleman. Pub. en Preminger, A. y otros (eds). *Classical and Medieval Literary Cristicism etc.*, N. York, 1974, páginas 341-382.
917. Heidenheim, F., «Averrois paraphrasis in lib. Poeticae Aristotelis, J. Mantino [...] interprete», ed. texto latino. Pub. en *Jahrbücher für Klassische Philologie*, sup. XVII-2 (1889), pp. 353-382.
918. Hercz, J., *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten intellekt mit dem Menschen von Averroes, etc.*, Berlin, 1869.
919. Horten, M., *Die Metaphysik des Averroes*, Halle, 1912, rep. 1960.
920. Ídem, *Die Hauptlehren des Averroes nach seines Schrif: «Die Widerlegung des*

Gazali», Bonn, 1913; esp. pp. 1-4, 12-20, 26-32, 38-41, 70, 75-78, 80-84, 90-95, 97-100, 104, 167-169, 180-181.

921. Houben, J. J., «Ibn Rushd (Averroes) as a muslim philosopher» *Bijdragen*, 19 (1958), pp. 32-52.
922. Hourani, G. F., «Ibn Rushd defence of philosophy». Pub. en *The World of Islam*, Londres, 1960, pp. 145-158.
923. Ídem, *On the harmony of religions and philosophy*, trad. inglesa, Londres, 1961; rep. 1976.
924. Ídem, *Ibn Rushd (Averroes), Kitâb faṣl al-maqāl with its appendix (Ḍamīma) and an extract from Kitâb al-kashf 'an manāhij* (en árabe), Leiden, 1959.
925. Hubaní, M., *Iskalīyat al-'aql 'ind b. Rušd*, Beirut, 1408/1988.
926. Hyman, A., *Averroes' De substantia orbis*, ed. texto hebreo y trad. inglesa, Cambridge, Mass., 1986.
— Ibn Abí Uṣaybi'a, M., núm. 240.
— Ibn al-Abbâr, A. 'A., núm. 651.
— Ibn 'Arabi M., núm. 634, vol. III, p. 372.
— Ibn Ṭumlūs, A. H., núm. 665 bis.
927. 'Ammāra, M., *Faṣl al-maqāl [...] Ibn Rušd* (en árabe), El Cairo, 1391/1972.
928. Ídem, *Al-Mâddīya wa-miṯalīya fī-falsafat b. Rušd*, El Cairo, 1391/1971.
929. 'Irāqi, 'A. al-, *Al-naz'a al-'aqlīya fī-falsafat b. Rušd*, El Cairo, 1387/1968.
930. Jolivet, R. (ed), *Multiple Averroès*, 8[e] Centenaire de la naissance d'Averroès, Paris, 1978.
931. Khan, A. W., *Ibn Rushd*, Lahore, 1956.
932. Kogan, B. S., *Averroes and the Metaphysics of causation*, Albany, 1985.
933. Kurland, S., *Averrois on Aristotle's «De Generatione et corruptione» middle commentary and epitome*, trad. del árabe, hebreo y latín, Cambridge, Mass., 1958.
934. Ídem, *Averrois Com. med. et epitome in Aristotelis «De Generatione et corruptione»*, texto hebreo, Cambridge, Mass., 1958.
935. Laïmèche, A., *Averroès. La Bidāya [...] du mariage et de sa dissolution*, Argel, 1926.
936. Ídem, *Averroès: Ídem, des donations, des testaments, des successions, des jugements*, Argel, 1928.
937. Ídem, *Ídem: Livre des échanges: théorie générale des contracts et obligations: des différents contrats*, Argel, 1940.
938. Lasinio, F., *Il commento medio di Averroè alla Poetica di Aristotele*, Pisa, 1873.
939. Ídem, *Il commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele*, Florencia, 1877.
940. Ídem, «Studi sopra Averroè» Pub. en *An. della Soc.It. per gli Studi Orient.*, vol. 1 (1872), pp. 125-159; 2 (1873) pp. 234-267; 11 (1897-1898), pp. 141-152; 12 (1899) pp. 197-206).
941. Lerner, R., *Averroes on Plato's «Republic»*, trad. inglesa, Ithaca, 1974.
942. Levey, I. M., *The Mid. Com. of Averroes in Aristotle's Meteorologica*, ed. hebrea, trad. K. ben Kalonymos e int. Harvard, 1947.

943. Mahdí, M., «Averroes on Human wisdom and divine Law», Pub. en *Anciens and Moderns*, N. York, 1960.
944. Ídem, «Alfarabi et Averroès; remarques sur le commentaire d'Averroès sur la Republique de Platón». Pub. en *Multiple Averroès*, pp. 91-104.
945. Manser, G., «Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroes», Pub. en *J. für Ph. und spek. Th.*, vol. 24 (1910), pp. 398-408; vol. 25 (1941), pp. 9-34, 163-179 y 250-277.
946. Mansion, A., «La théorie aristotelicienne du temps chèz les peripatétiques medievaux, Averroès, etc.», Pub. en *R. N. de Ph.*, vol. 36 (1934), páginas 275-307.
— Maqqarí, A. 'A., al, núm. 642.
— Marrākušī, 'A. al, núm. 777, pp. 209-210.
947. Martin, A., *Averroes, Grand Com. de la «Métaphysique» d'Aristote [...] Livre lam-lambda*, trad. francesa, Paris, 1984.
948. Martínez Lorca, A. (ed.), *Al encuentro de Averroes*, Madrid, 1993.
949. Ma'sūmí, M. S., «Ibn Rushd's Synopsis of Aristotle's Physics», Pub. en *The Dacca University Studies*, 8 (1956), pp. 65-98.
— Mehren, A. F., núm. 516.
950. Mendizábal, R. de, *Averroes, un andaluz para Europa*, Madrid, 1971
951. Minio-Paluello, L., *Aristoteles Latinus, XXXIII. Edito altera. De arte poetica [...] expositio media Averrois sive «Poetica» H. Alemanno interprete [...]*. Bruselas-Paris, 1968, pp. 39-74.
952. Miškāt, S. M., *Nagustīn-i Mā ba'd al-ṭabī'a [...] alfa [...] bā tafsir-i [...] b. Rušd* (en árabe), con trad. e int. en persa, Teheran, 1340/1941.
953. Morata, N., «Los opúsculos de Averroes en la B. de El Escorial. I. El opúsculo de la unión del entendimiento agente con el hombre», Pub. en *La Ciudad de Dios*, El Escorial, 134 (1923), pp. 137-147 y 292-302.
954. Ídem, «La presentación de Averroes en la corte almohade», Pub. en *La Ciudad de Dios*, 153 (1941), pp. 101-122.
955. Müller, M. J., *Philosophie und Theologie von Averroes* (texto árabe), Munich, 1859.
956. Ídem, *Ph. und Th.*, trad. alemana, Munich, 1875; rep. Osnabrück, 1974.
— Munk, S., núm. 177, es. pp. 418-428, 441-442 y 455-456.
957. Musà, M. Y., *Ibn Rušd al-faylasūf*, El Cairo, 1358/1945.
958. Ídem, *Bayn al-Dīn wa-l-fálsafa fi ra'y b. Rušd etc.*, El Cairo, 1379/1959.
959. Mūsawí, M., *Min al-Kindí ilà Ibn Rušd*, Beirut, 1391/1972, 2.ª 1397/1977.
960. Nader, A. N., *Kitāb faṣl al-maqāl [...] li-l-qāḍí [...] b. Rušd*, Beirut, 1380/1961, 2.ª 1387/1968.
961. Nallino, C. A., «Intorno al-Kitāb al-Bajān del giurista Ibn Rušd», Pub. en *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904.
962. Nirenstein, S., *The problem of the existence of God in Averroes*, Filadelfia, 1924.
963. Oliver, *Averroes und his philosophy*, N. York, 1988.
964. Peters, R., «The Chapter on Jihad from Averroes' [...] Bidāyat al-muŷtahid», Pub. en *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, Leiden, 1977, pp. 9-25.

965. Pinés, S., «La philosophie dans l'economie du genre humaine selon Averroès: une réponse à al-Farabi?». Pub. en *Multiple Averroès*, ed. cit. pp.189-207.
966. Ídem, «Investigación sobre la doctrina política de Ibn Rušd» (en hebreo). Pub. en *Iyyūn*, 8 (1957), pp. 65-84.
967. Ponzalli, R., *Averroes in Lib. V (delta) Metaphysicorum Aristotelis commentarius* (en árabe), Franckfurt, 1971.
968. Puig Muntada, J., *Averroes, Epitome in Physicorum libros* (en árabe), Madrid, 1983.
969. Ídem, *Av. Ep. in Phy.*, trad. española, Madrid, 1987.
970. Ídem, *Averroes, Epitome del lib. sobre la generación y la corrupción*, ed. y trad. española, Madrid, 1992.
971. Qabbārī, M., *[Epitome] K. Mā ba'd al-ṭabī'a*, El Cairo, s.d.
972. Qāsim, M., *Ibn Rušd: al-faylasūf al-muftarà 'alayhi*, El Cairo, 1374/1954.
973. Ídem, *Naẓarīyat al-ma'rifat 'ind b. Rušd etc.*, El Cairo, 1384/1964.
974. Ídem, *Théorie de la connaissance d'après Averroès, etc.* (trad. francesa), Argel, 1978.
975. Ídem, *Falsafat b. Rušd etc.*, El Cairo, 1387/1967.
976. Ídem, *Ibn Rušd wa-falsafatu-hu al-dīnīya*, El Cairo, 3.ª ed. 1388/1969.
977. Ídem, *Manāhiŷ al-adilla [...] li-b. Rušd*, El Cairo, 1383/1964, 3.ª 1388/1969.
978. Ídem, Butterworth, Ch. y Haridi, A., *Averroes C. Commentarium medium in Aristoteles Categorias* (en árabe), El Cairo, 1400/1980.
979. Ídem, *Averrois C. [Com. med.] in l. Aristoteles De interpretatione* (en árabe), El Cairo, 1401/1981.
980. Ídem, *Averrois C. [Com. med.] in Aristotelis Prior. Analiticorum l.* (en árabe), El Cairo, 1403/1983.
981. Ídem, *Averrois C. [Com. med.] in Aristotelis Post. Analiticorum lib.* (en árabe), El Cairo, 1402/1982.
982. Quirós, C., *Averroes, Compendio de Metafísica*, ed. y trad. española, Madrid, 1919.
983. Ídem, C. «Averroes», «Tahāfut al-Tahāfut, question XVII», trad. española, *Pensamiento*, 16 (1960), pp. 331-347.
— Quadri, G., núm. 183, pp. 198-340.
984. Qumair, Y., *Ibn Rušd wa-l-Gazzālí al-tahāfutān*, El Cairo, 1388/1969, 2.ª 1399/1979.
985. Rescher, N., «Averroes' Quaessitum on Assertoric (Absolute) Proposition», trad. inglesa. Pub. rep. en *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1963, pp. 91-105.
986. Renan, E., *Averroès et l'averroïsme*, 1.ª ed. París, 1852; trad. española de C. Aguirre, Buenos Aires, 1946; esp. pp. 21-27, 27-31, 32-44, 51-60, 136 y 142-150.
987. Rodríguez Molero, F. X., «Averroes médico y filósofo», Pub. en *Ar. iberoamericano de H. de la Medicina*, 8 (1956), pp. 187-190.
988. Ídem, «Originalidad y estilo de la anatomía de Averroes». Pub. en *Al-Andalus*, 15 (1950), pp. 47-63.

989. Ídem, «Un maestro de la medicina arábigo-española: Averroes». Pub. en *MEAH*, II (1962), pp. 55-73.
990. Rosemann, Ph. W., «Averroes: A Catalogue of Edition and scholary writings from 1821 onwards». Pub. en *Bull. de Philosophie médievale*, 30 (1988), páginas 153-221.
991. Rosenthal, E. I. J., «The place of politics in the philosophy of Ibn Rušd». Pub. en *B. of the Or. and Af. St.*, Londres, 15 (1953), pp. 246-278.
992. Ídem, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed., trad. inglesa e int., Cambridge, 1956, rep. 1966 y 1969.
993. Sa'd, 'A., *Kitāb al-Jiṭāba li-Arisṭūṭālis min qalam [...] b. Rušd*, El Cairo, 1329/1911.
994. Sagadeev, A. V., *Ibn Rušd, Averroes* (en ruso), Moscú, 1973.
995. Sālim, M. S., *[Ibn Rušd,] Taljīṣ k. Arisṭūṭālīs fī-l-'Ibāra*, El Cairo, 1398/1978.
996. Ídem, *[Ídem,] Taljīṣ k. Arisṭūṭālīs fī-l-Ŷadal*, El Cairo, 1400/1980.
997. Ídem, *[Ídem,] Taljīṣ al-safsaṭa, tā'līf [...] b. Rušd*, El Cairo, 1393/1973.
998. Ídem, *Taljīṣ al-Jiṭāba, tā'līf [...] b. Rušd*, El Cairo, 1387/1967.
999. Ídem, *Taljīs k. Arisṭūṭālīs fī-l-ši'r, tā'līf [...] b. Rušd, etc.*, El Cairo, 1391/1971.
1000. Šayj, A. 'U. y Badawī, A. Ŷ. al-, *[Ibn Rušd] Kitāb faṣl al-maqāl*, Argel, 1397/1977.
1001. Shields, A. L. y Blumberg, H., *Averrois C. compendia lib. Aristotelis qui «Parva naturalia» vocantur*, ed. latina, Cambridge, Mass., 1949.
— Steinschneider, M., núm. 361.
1002. Torre, E., *Averroes y la ciencia médica. La doctrina anatomo-funcional del «Colliget»*, Madrid, 1974.
1003. Van den Bergh, S., *Averroes' «Tahāfut al-Tahāfut» (The incoherence of the incoherence)*, intr. y trad. inglesa, 2 vols., Londres, 1954; rep. 1969.
1004. Ídem, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, int. y trad. alemana, Leiden, 1924; rep. 1970.
1005. Vázquez de Benito, M. C., *Commentaria Averrois in Galenum* (en árabe), Madrid, 1974.
1006. Ídem, *La medicina de Averroes: comentarios a Galeno*, trad. española, intr. de M. Cruz Hernández, Salamanca, 1987.
1007. Varios, *Mu'tamar bi-Ibn Rušd*, Argel, 1983.
1008. Varios, *A'māl nadwāt Ibn Rušd* (Coloquio de Rabat, abril 1978). Rabat, s.d. [1400/1979]; Beirut, 1401/1981.
1009. Wolfson, H. A., «Plan [...] of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem», Pub. en *Speculum*, vol. 6 (1931), pp. 412-427.
1010. Ídem, «Revised Plan for the publication of a Corpus Com. Averrois in Aristotelem. Pub en *Speculum*, 38 (1963), pp. 88-104; 39 (1964), p. 578.
1010 bis. Von Kügelgen, A., *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden, 1994.
1011. Ŷābirī, M. A., *Naḥnu wa-l-turāṯ*, 3.ª ed. Casablanca, 1403/1983, esp. pp. 304-376.
1012. Ŷahāmī, Ŷ., *Ibn Rušd, Taljīṣ manṭiq Arisṭū etc.*, 3 vols. Beirut, 1403/1983.
1013. Zayn, S. al-, *Ibn Rušd, ājir falāsifat al-'arab*, Beirut, 1391/1971.
1014. Zedler, B. H., *Averroes' «Destructionum philosophiae Algazelis» in the latin version of Cal. Calonimus*, ed. e intr. Milwaukee, 1961.

الفصل الثامن

تطور الفكر الروحى أو التصوف
(من القرن الحادى عشر إلى الثالث عشر)

١ - مدرسة ابن العريف

(أ) تأثير ابن مسرة:

كما ذكرنا آنفا، توجد وثائق تدل على وجود حركة تصوف إسلامى فى الأندلس منذ القرن التاسع. كذلك قلنا إن الصورة الفكرية الأولى لتلك الحركة ظهرت فى مدرسة ابن مسرة وذلك فى القرن العاشر وبدايات القرن الحادى عشر، حيث شكل كل من أتباع ابن مسرة والصوفيين فريقا من الصعب فيه التمييز بينهما. وبالقرب من مدينة بجّانة Pechinal، والتى ذكرناها سابقا عند الحديث عن وجود مجموعة مهمة من أتباع ابن مسرة بها، ظهر فى مدينة ألمرية المجاورة فريق باطنى صوفى تأثر فى أفكاره بالأفلاطونية الجديدة. ومن الواضح أن هذا الفريق كان قويا وله شخصيته المؤثرة لأن شيوخه بزعامة البارجى هم فقط الذين تجرءوا وعارضوا حرق مؤلفات الغزالى على الملأ بعد أن أمر بذلك قاضى قرطبة ابن حمدين.

(ب) الأفلاطونية الصوفية الجديدة في أفكار ابن العريف:

لقد كان ابن العريف[1] فى الأصل صوفيًا، وكان فكره يتميز بخصائص قريبة جدًا، وإن كانت أكثر تطورًا، من التى تنسب لابن مسرة. وفى كتابه "محاسن المجالس" عالج طرق الوصول إلى "اتصال" وجدى مع الله من خلال المرور بالمقامات العشرة(*) أو الاثنى عشر، وقد أبدى ترددا فى عملية إحصائها. هذه المقامات هى: الإرادة، والزهد والتوكل، والصبر، والحزن، والخوف، والرجاء، والشكر، والمحبة، والشوق (والتى يضيف إليها فى أحيان أخرى التوبة، والعمل مع الله). ويبدو أنه كان قد كتب كتابه للمبتدئين فقط، حيث ذكر أن المقامات العشرة الأولى تمثل مراحل الطريق للوصول إلى مقام الفناء. وكذلك بين أن كلا من المعرفة الصوفية والحب تمثل المقامات الخاصة بالعارفين الذين يتصلون بالله من خلال الوجد الفكرى، كما أوضح أن منْ يصل إلى المعرفة الحدسية يستطيع الوصول إلى الاتصال الصوفى مع الله . وأكد أن الله فقط هو الذى يوجد بشكل مطلق، وكل من حقق ذلك الاتصال أو يحبه أو يعمله أو يشعر به فإنه ليس منه وإنما هو من الله. وكذلك لا يوجد أى تشابه ممكن بين ذات الله وذات المخلوقات ؛ ولما كان الله هو وحده الموجود، والأشياء تمثل العدم، فإن الاتصال الصوفى مع الله يعنى، فى نفس الوقت، أن نحوز كل شيئ ولا نحوز أى شيء. ولهذا، فإن الامتناع - الزهد - الصوفى ليس مجرد الحرمان من اللذات فحسب؛ وإنما يعنى أيضًا الا يكون لنا شغل أو اهتمام إلا بالله. وإن الصبر نفسه لا يمثل ما نعرفه (من معاناة) لأن الذى معه الله لا يحزنه شيء، ولا يخاف ولا يرغب فى شيء لأنه لديه كل شيء. والشعور - الإحساس- الوحيد الذى نحس به فى هذه الحالة

(*) المقامات عنده عشرة وهى: الإرادة والزهد والتوكل والصبر والحزن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق. وهو يذكر أن الغاية المرجوة من وراء هذه المقامات جميعا هو الوصول إلى مقام الفناء . راجع محاسن المجالس، طبعة بالاثيوس، باريس عام ١٩٣٣، ص ٧٥ - ٩٥. د. مدكور.

هو الحب الخالص، والفائق الجمال، والذى يتعذر وصفه لفناء الإنسان فى الله. والحقيقة التى يتم بلوغها فى أثناء عملية التفكر فى الله هى البديهية التى فحواها أن المخلوقات تبقى بواسطة الحب الإلهى ويمكن لهم فقط أن يحبوه تفضلا منه .

(ج) تأثير ابن العريف:

لقد تواصل التوجه الروحى لابن العريف من خلال اثنين من أصحابه هما: أبوبكر بن الحسين المايورقى[٢]، وأبوالحكم بن برّجان[٣]. ولا تختلف أفكار هذين الصاحبين فى الأمور الأساسية عن أفكاره. وأيضًا من بين تلاميذ ابن العريف نذكر أبا القاسم بن قسىّ، والذى أسس فى مدينة سيلفيس "Silve"، من إقليم الغربى، رباطا. واعتبرت المجموعة التى كانت تقيم فى ذلك الرباط ابن قسى إماما لها، وكانت هذه الجماعة، مثل جماعات أخرى مجاورة لها، تمارس حياة دينية وفى نفس الوقت كانت تدافع عن الحدود البحرية للدولة[٤]. والآراء الخاصة بالجماعة المشار إليها، والتى كانت تطلق على المبتدئين فيها اسم المريدين، كانت فى حقيقتها تمثل تقديما للفكر الروحى لابن العريف فى شكل يفهمه العامة. لكن كتاب أبى القاسم بن قسى "خلع النعلين" مارس تأثيراً كبيراً سواء فى أبى مدين، أو فى ابن عربى الذى شرح ذلك الكتاب.

٢- أصول فكر ابن عربى:

(أ) شيوخ ابن عربى:

إذا كان ابن عربى قد ذكر عددًا كبيراً من الزهاد والمتصوفة وعلماء العقيدة والفلاسفة بوصفهم شيوخًا له، فإنه من الضرورى أن نخضع تأكيداته لنقد يقلل من ذلك العدد. فمثلاً، بعض العلماء، مثل موسى البايضرانى، وموسى بن عمران، وأبويحيى، وأبو يعقوب بن خلف، أثروا بشكل أكبر فى ابن عربى من خلال تجاربهم

التى تتخللها الكرامات أكثر من التأثير الذى مارسوه من خلال تعاليمهم. بينما فى حياة الترحال التى عاشها ابن عربى أثرت أفكار صلاح البربرى وسيرته؛ وفى الناحية الدينية، كان صدى المصطلحات الخاصة بأبى العباس العُرينى كبيراً، وهو الذى يعتبر مصدرا رئيسيا لقدر كبير من تعبيرات ابن عربى الصوفية، وكذلك أفكار أبى محمد المورورى. لكن التأثير الرئيسى يجب أن نبحث عنه فى مدرسة ابن العريف.

فى عام ٥٩٥/١١٩٨ زار ابن عربى مدينة ألمرية، وصادق الشيخ أبا عبد الله الغزال؛ تلميذ ابن العريف. وفى تونس درس كتاب "خلع النعلين" لأبى القاسم بن قسى على يد ابن ذلك المتصوف. ولكن ما هو أهم من ذلك أنه عرف بعمق الأفكار الروحية لشعيب بن حسين الأنصارى المعروف بأبى مدين، الذى وُلد نحو عام ٥٢٠/١١٢٦، ويجب أن يكون قد مات عام ٥٩٤/١١٩٧، كذلك كانت له علاقة مع المشايخ الحزميين، مثل سُريج وأبى محمد الزهرى وأبى بكر بن سيد الناس. إن هذه العلاقات والأستاذية النسبية ساهمت فى منح الصوفى المرسى تكويناً قوياً وعميقاً فى التصوف وعلم التوحيد والفلسفة، والذى كما هو منطقى سوف يُلاحظ فى مؤلفاته، وهذا لا يعنى على الإطلاق أن الممارسات الزهدية والوجدية الذاتية لمؤلفنا لم تساهم أيضاً فى تلك المؤلفات . فمثلاً، نعرف أنه خلال فترة ما كرَّس وقته للتأمل، حيث كان يعتزل الناس ويقيم فى المقابر وذلك ليتصل من خلال الصلاة بنفوس الأموات، وفى مرات كثيرة عاش حالة الوجد وهو بين القبور. وقد جلس على الأرض على الطريقة الشرقية، بينما كان يتحاور عقليا مع نفوس عالم الأرواح.

(ب) تأثير ابن العريف:

يعتبر تأثير الأفكار الأفلاطونية الجديدة فى التكوين الفكرى لابن عربى أمرا واضحاً وبشكل ظاهر. فمثلاً، فى المقام الأول (من ناحية)، يحكى لنا عن شيخ إشبيلى

يدعى أبا عبد الله بن جابر من كابرافيغو Cabrafigo (رندة) والذى كان يتبنى أفكار المعتزلة . حيث يقول عنه إنه أقنع هذا الشيخ وجعله يتحول عن أفكاره، وأنه قد تجادل معه فى بلدة رندة وفى إشبيلية حول موضوع "إذا ما كان الإنسان يمكن أن يستوعب، من خلال التشبه، خصائص الاسم الإلهى الباقى - الصمد". وتعتبر نصوص ابن عربى أهم من كل هذه العلاقات فى إثبات المعرفة التى كانت لديه عن مدرسة ألمرية، وقد اختار أسين بلاثيوس من بين تلك النصوص إحدى عشرة فقرة من كتاب" الفتوحات" تبين علاقة ابن عربى بتلك المدرسة، والمعرفة الكبرى التى كانت لديه عن آرائها، وأكثر من هذا علاقة التلمذة الروحية التى تربطه بابن العريف، والذى أطلق عليه مرتين "شيخنا الروحى أبو العباس بن العريف الصنهاجى، أمير هذه الموضوعات - الشيخ والحجة فى هذه الأشياء". ويمكن أن يختصر تأثير ابن العريف فى سبع نقاط رئيسية:

١- **النقطة الأولى**: تتمثل فى رفض أى علاقة تشابه بين الخالق والكائنات المخلوقة. حيث يتساءل ابن عربى قائلا : " فأى نسبة بين المحدث والقديم، أم كيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل، هذا محال كما قال أبو العباس بن العريف الصنهاجى فى "محاسن المجالس" التى تعزى إليه. ليس بينه وبين العباد نسب إلا العناية، ولا سبب إلا الحكم، ولا وقت غير الأزل. وما بقى فعمى وتلبيس ... فالعلم بالله عزيز عن إدراك العقل والنفس إلا من حيث إنه موجود تعالى وتقدس، وكل ما يتلفظ به فى حق المخلوقات، أو يتوهم فى المركبات وغيرها فالله سبحانه فى نظر العقل السليم من حيث فكره وعصمته، بخلاف ذلك . لا يجوز عليه ذلك التوهم، ولا يجرى عليه ذلك اللفظ عقلا من الوجه الذى تقبله المخلوقات ."(*)

(*) الفتوحات - الجزء الأول ص ٧١. (المترجم)

٢- النقطة الثانية حول صدور الكائنات المخلوقة :

"وليس لأولية الكون إمداد لشيء فما ثم نسب إلا العناية، ولا سبب إلا الحكم، ولا وقت غير الأزل هذا مذهب القوم، وما بقي مما لم يدخل تحت حصر هذه الثلاثة فعمى وتلبيس هكذا صرح به صاحب محاسن المجالس."(*)

٣ - النقطة الثالثة تتعلق بأن التوجه الباطني يمثل هبة إلهية :

"إن الإشارة عند أهل الطريق تؤذن بالبعد أو حضور الغير. قال بعض الشيوخ فى محاسن المجالس الإشارة نداء على رأس البعد وبوح بعين العلة. يريد أن ذلك تصريح بحصول المرض، وصورة المرض فيها أن المشير غاب عنه وجه الحق فى ذلك الغير ."(**)

٤- النقطة الرابعة وهي أن طبيعة الإنسان قادرة علي تلقي النبوة والوصول إلي الكمال :

" كان شيخنا أبو العباس بن العريف الصنهاجى يقول فى دعائه اللهم إنك سددت باب النبوة والرسالة دوننا ولم تسد باب الولاية، اللهم مهما عينت أعلى رتبة فى الولاية لأعلى ولى عندك فاجعلنى ذلك الولى . فهذا من المحقين الذين طلبوا ما يمكن أن يكون حقا لهم . وإن كانت النبوة والرسالة مما يستحقه الإنسان عقلا لكون ذاته قابلة لها . لكن لما علم أن الله قد سد بابها شرعا لم يسأله وسأل ما يستحقه فإن الله ما حجر الولاية علينا ."(***)

(*) المصدر السابق ص ١٧٠ - المترجم ..

(**) المصدر السابق ص ٢٩٤ - المترجم .

(***) المصدر السابق ص ١٠٧٤ - المترجم .

٥- النقطة الخامسة وهي أن الالهام أو المعرفة هي المقام الأعلى في طريق الاتصال مع الله:

يقول ابن عربى: "إن هذا الذى أؤكده كان قد أكده ابن العريف أيضًا".

٦- النقطة السادسة وتعالج الاتصال الصوفي مع الله:

"إن الإنسان يرى ويسمع ويحس بحواسه الخاصة به. لكن عندما يؤدى أعمال فضيلة كبرى فإنه يُحرم من حواسه الخاصة، ويبدأ فى أن يسمع ويرى مع الله، وذلك بعد أن سمع ورأى بحواسه".

٧- النقطة السابعة وتتعلق بأن الوصل الصوفي مع الله هو سبب الكرامات التي يقوم بها الصوفية:

"إن الحالة الصوفية تحدث فى ذاتها عملية توقف فى دورة الحياة العادية للقوانين المادية، كما يؤكد ذلك ابن العريف الصنهاجى".

(ج) تأثير ابن حزم:

كذلك أسهم انتماء ابن عربى لابن حزم فى التكوين الأفلاطونى الجديد له، والذى أثبته أسين بلاثيوس، وهو ما يمكن أن يبدو شيئا غريبًا نظرًا لظاهرية ابن حزم. ولكن فكر ابن حزم انتهى به الأمر للاندماج فى التيار الأفلاطونى المحدث الذى مثلت مدرسة ابن مسرة أصلا له. وينطلق كل من ابن عربى وابن حزم من فكرة الاختلاف الجذرى - التام - الذى يوجد بين الله ومخلوقاته؛ وبالتالى، ليست هناك فرصة للرأى القائم على التشابه - القياس- البسيط لمعرفة ذات الله انطلاقًا من الأشياء - أى

المخلوقات؛ ومن ثم فإن العقل المحض غير قادر على أن يعرفنا بأى شىء عن الذات الإلهية. ولهذا كان ابن حزم يرى أننا نستطيع فقط أن نعرف تلك الذات إذا توصلنا إلى أن نفهم عقليًا ما تعنيه الصفات الإلهية التى نعرفها من خلال الوحى. وعلى العكس، يلجأ ابن عربى إلى النظرية الأفلاطونية الجديدة التى تنطلق من مدرسة ابن مسرة، ويرى أن تلك المعرفة يمكن أن تكون ممكنة من خلال الاتصال الصوفى مع الله، الذى يبين لنا بشكل لطيف وخارق شيئا عن الله. ومن ثم، فانطلاقًا من هذا الفهم نستطيع أن نفهم معانى الأسماء الإلهية.

وتأثير ابن حزم لا يمثل افتراضًا وإنما هو أمر ثابت وهناك أدلة تدل عليه هى:

١- من خلال شهادة ابن عربى نفسه، الذى اعترف بانتمائه لابن حزم الذى كان يُنسب إليه.

٢- لأن ابن عربى من الناحية الفقهية كان يتبع الفقه الظاهرى الخاص بابن حزم.

٣- لأنه عارض القيمة المرجعية للمذاهب الفقهية، وكذلك معيار القياس .

٤- لأنه شرح "كتاب المُحلَّى " وأخذ فقرات من كتاب "إبطال القياس" لابن حزم.

٥- ولأنه سار على خُطى ابن حزم فى نظريته عن الأسماء الإلهية:

يقول ابن عربى: "اعلم أن الذى يعتمد عليه أهل الله تعالى فى أسمائه سبحانه هى ما سمى به نفسه فى كتبه أو على ألسنة رسله ...ولما فحصنا عن الحفاظ لم نر أحدا اعتنى بها مثل الحافظ أبى محمد على بن سعيد بن حزم "(*). إن الطريق الأكثر احتمالاً لأن نثبت بشكل فعلى ومادى - انتماء ابن عربى إلى ابن حزم يكون من

(*) المصدر السابق - الجزء الثانى ص ٢٠٧ .(المترجم)

خلال كل من سريج (وهو تلميذ مباشر لابن حزم) وأبى محمد الزهرى وأبى بكر بن سيد الناس.

(د) ابن عربي والفلسفة:

تعتبر الأفلاطونية العربية المحدثة هى مصدر الأفكار الفلسفية لابن عربى. وعلى الرغم من أننا نعرف، وذلك تبعا لما قاله ابن عربى نفسه، أنه عرف ابن رشد، فقد بدت له الطريقة العلمية للفيلسوف القرطبى جافة وغير كافية. وسبب اللقاء الذى تم بين المفكر القرطبى والصوفى المرسى كان هو حب ابن رشد للملاحظة المباشرة، حيث أيقظت الكرامات الصوفية التى كانت تحكى عن ابن عربى لديه نوعا من الفضول، ويبدو أن الفيلسوف قد استطاع أن يجعل والد الصوفى يبعث بابنه إلى منزله.

ولا يوجد أى شك فى التحفظ الكبير الذى أبداه ابن عربى نحو ابن رشد وفكره، وقد كان هذا هو موقفه أمام الاتجاه الأرسطى العربى، والذى بدا له غير كافٍ بصورة جذرية. وفى مناسبتين - بالإضافة إلى نصّيه عن ابن رشد - المذكورين فى الملاحظة الهامشية رقم ٨ فى الفصل السابع -، يصر ابن عربى على الحديث عن قصور كبير لمذهب أرسطو. فى المناسبة الأولى يشير إلى أرسطو، على الرغم من أن الأمر عبارة عن مؤلف منسوب لأرسطو على سبيل الخطأ، وذلك عندما عالج السبب الذى من أجله ألَّف كتابه " التدبيرات الإلهية ":

حيث يقول : "إن سبب تأليفنا لهذا الكتاب هو ما يلى: إننى عندما زرت شيخى الروحى، العارف أبا محمد المورورى، فى مدينة مورون، وجدت فى منزله كتابا اسمه"سر الاسرار *Secretum secretorum*" الذى ألفه الفيلسوف لذى القرنين [الاسكندر الأكبر الاسطورى]، وقال لى أبومحمد: إن هذا المؤلف يعالج الحكومة السياسية لهذه الإمبراطورية الدنيوية، وأنا أريد أن تحاول أنت أن تتفوق عليه، وذلك بأن تدرس الإمبراطورية التى تتمثل فيها سعادتنا. وافقت على طلبه، وفى هذا الكتاب

وضعت من الأفكار الخاصة بالحكومة السياسية أكثر من الأفكار التى وضعها الفيلسوف فى كتابه، وذلك بدون حساب أننى، بالإضافة إلى ذلك، أُثبتُ فيه بعض الأشياء التى لم يهتم الفيلسوف بمعالجتها فيما يتعلق بالإمبراطورية الكبرى، أو الكون الكبير. وقد كتبت هذا الكتاب فى أقل من أربعة أيام فى مدينة مورون. وحجم كتاب الفيلسوف هو رُبع أو ثُلث كتابى هذا، والذى أستفيد منه ليس لتعليم ساكن المدينة الذى يخدم الأمراء، وإنما أيضًا لفائدته الروحية لكل منْ يسلك الطريق إلى الحياة الآخرة.

والمناسبة الثانية كانت بسبب حضوره دروس شيخ صوفى كان يقيم فى مدينة مرتشانة، وأشار فيها إلى المدينة الفاضلة للفارابى.

" ولقد رأيت بعض أهل الكفر فى كتاب سماه المدينة الفاضلة رأيته بيد شخص بمرشانة الزيتون، ولم أكن رأيته من قبل فأخذته من يده وفتحته لأرى ما فيه، فأول شىء وقعت عينى عليه قوله وأنا أريد فى هذا الفصل أن ننظر كيف نضع إلها فى العالم ولم يقل الله. فتعجبت من ذلك ورميت بالكتاب إلى صاحبه وإلى هذا الوقت ما وقفت على ذلك الكتاب."(*)

٣- المسيرة الحياتية الروحية لابن عربى:

(أ) أصله وطفولته:

هو أبو بكر محمد بن على بن محمد الحاتمى الطائى بن العربى، المعروف بمحيى الدين، والشيخ الأكبر وابن أفلاطون. وُلد فى مدينة مرسية فى ١٧ من رمضان عام ٥٦٠/ ٢٨ من يولية عام ١١٦٥، من عائلة نبيلة وغنية ومثقفة ومتدينة. وتبعًا لمؤرخى

(*) المصدر السابق الجزء الثانى ص ٨٧٢. (المترجم).

سيرته، فإن كلا من والديه، وكذلك أعمامه قد عُرف - أُشتهر - عنهم حياة الزهد والكرامات الصوفية التى منحها الله لهم. وعندما بلغ عمره ثمانية أعوام انتقل مع أسرته إلى إشبيلية، حيث تلقى تعليمًا أدبيًا وفقهيًا وفلسفيًا ولاهوتيًا ممتازًا، وبفضل ذلك، وبفضل علاقات أسرته، ونُبل نسبه حصل على وظيفة إدارية كاتبًا لحاكم إشبيلية. بعد ذلك بقليل تزوج بمريم بنت محمد بن عبدون بن عبدالرحمن من بجاية. وقد كانت هذه السيدة ذات علم وتقى، وقد كرَّست حياتها للزهد، وذلك تبعًا لما قاله ابن عربى نفسه، وربما تكون قد أثرت فى الموهبة الدينية التى أصبحت لدى زوجها فيما بعد. وإن كان من الضرورى أن نفكر فى أن ابن عربى قد بالغ بعض الشيء - وذلك عن قصد - عندما تذكر، بحزن، السنوات التى ضيعها فى شبابه، والتى لم يكن فيها انحراف إلا دراساته الأدبية والشعرية، ورحلات الصيد على خيول عربية قوية وذلك فى الربوع الأندلسية الواسعة فى منطقة لورا ديل الريو **Lora del Rio** وقرمونة **Carmona**.

(ب) ميل ابن عربي للحياة الروحية:

إن ميل ابن عربى للحياة الروحية يعود - وذلك إذا صدقنا شهادته -، إلى دعاء أمه، والقدوة الحسنة لزوجته، ووعظها المليء بالشفقة، وإلى التجربة الخاصة بإصابته بمرض خطير كاد أن يودى بحياته. وعندما وجدوه مغشيًا عليه، ظنوا أنه قد مات، فى حين أنه كان أسيرا لأضغاث أحلام (لكابوس)، كان قد اعتقد أنه يرى فيها الشياطين، إلى أن وصل به خياله إلى أن يرى كائنا جميلا، له جمال براق، يبعد عنه تلك الرؤى الشيطانية، وقال له إنه سورة يس [السورة رقم ٣٦ فى القرآن] التى كان أبوه - فى تلك اللحظة - يقرأها ليُسلم نفس ابنه لله، حيث كان يفترض أنه قد مات. وبعد أن شُفى - بمعجزة - بدأ ابن عربى حياة روحية بلغت الذروة بتحوله النهائى، والذى حدث عندما تأمل موت والده، والذى تم بشكل مثالى. لكن رؤياه الوجدية كانت تعود لأيام مرضه الخطير، حيث تمتع فى ذلك الوقت بكرامات ومكاشفات على قدر كبير من الروعة، وقد تحول منذ شبابه إلى "مواطن فى عالمين"، العالم المادى لعامة الناس،

والعالم التخيلى والمخصص للأفراد الذين يسلكون طريق المعرفة الروحية، وذلك بسبب قدرته الروحية الفائقة ومعارفه الصوفية.

وإذا كان تأثير ذكرى نظام (الفتاة المكية التى أوحت له بحب أفلاطونى كبير، حيث تحول بعد ذلك إلى حب إلهى) فى حياة ابن عربى العاطفية لا يبدو كبيرا، فربما يعود الفضل فى بدايات حياته الروحية إلى امرأتين أخريين : وهما ياسمين من مرشانة، وفاطمة من قرطبة، وذلك بعد تأثير أمه وزوجته. أما فاطمة فقد كانت تمثل له أمًا روحية، حيث سار على تعاليمها لمدة عامين. ويقول ابن عربى إنه على الرغم من أنها كانت تبلغ من العمر تسعين عامًا فإنها كانت ذات وجه نضير لا يبدو عليه علامات الكبر، وخدود متوردة كما لو "كانت فتاة عمرها أربعة عشر عامًا". ويصفها بأنها زاهدة متشددة، وصوفية مثالية، وذات كرامات لا تُحصى، وكان لديها قدرة على ظواهر غير معتادة مثل توارد الخواطر، وقدرة كبيرة على استدعاء العالم الروحانى لدرجة أنها وصلت إلى تجسيد سورة الفاتحة.

وفى كل الأحوال، وعندما كان عمر ابن عربى - بالكاد - عشرين عاما، عام ٥٨١/١١٨٥م، كان قد أصبح عضوًا فى طريقة صوفية حيث كان يؤدى بإخلاص المجاهدات الزهدية، وذلك ليحقق تقدمًا سريعًا فى طريق الكمال الصوفى، وبلوغ أعلى درجات الكمال الزهدى، وذلك كشرط لتحقيق الوصل الوجدى. لقد أدى ذكاء ابن عربى - وذلك بالإضافة إلى حماسه الذى لا يفتر ورغبته فى الحياة الروحية - إلى أن يتم هذا التقدم بسرعة كبيرة جداً، حيث حصل جزاء لذلك على كرامات رائعة وحالات من الوجد والرؤى. وفى هذا الطريق الخاص بالكمال الروحى، قوى ابن عربى نفسه من خلال التعلُّم، والتعامل مع العديد من شيوخ الحياة الروحية حيث تلقى منهم، وذلك تبعًا لاعترافه هو، تعاليم وتجارب رائعة. بالإضافة إلى ذلك أتيحت له الفرصة أن يكون شاهدًا فريدًا للعديد من الظواهر الخارقة للعادة، ومن ذلك يذكر التواجد فى أكثر من مكان فى وقت واحد، والرؤية عن بُعد، واستحضار الماضى والحاضر والمستقبل

الخاص بالعالم العلوى، وتوارد الخواطر والتجسد وعلاج لحالات ميئوس منها وبشكل معجز...إلخ.

وتعتبر شهادة ابن عربى مهمة جداً لمعرفة الحياة الروحية الأندلسية حيث يعطينا رؤية حية جداً، ويُضاف إلى ذلك، القيمة السيكولوجية لملاحظاته الشخصية. ولهذا تجرأ وكتب:

"إنى ما أعرف منزلا، ولا نحلة، ولا ملة إلا رأيت قائلا بها، ومعتقدا لها، ومنّصفا بها باعترافه من نفسه. فما أحكى مذهبا، ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها."(*)

(ج) سنوات الترحال:

إن رغبة ابن عربى فى المعرفة، وحبه لأن يجرب كل نوع من العقائد والحالات الروحية أدت به إلى (أن يعيش) حياة طويلة ممتدة من الترحال، حيث قطع الأندلس طولاً وعرضًا، ثم بعد ذلك شمال إفريقيا، وبعد ذلك المشرق. ففى عام ٥٨٦/١١٩٠م نجده فى مورون Moron، وبعد أن يقطع كل أقاليم الوسط، من ألمرية إلى الغرب (٥٩٠/١١٩٣) يقيم فترة طويلة فى بجاية حيث تلقى العلم على يد أبى مدين، والذى اعتبره دائمًا شيخه الكبير، سواء بسبب معارفه الاصطلاحية الدقيقة بأحوال الصوفية وكذلك لكراماته الرائعة والأسطورية. ومن بجاية انتقل إلى تونس حيث درس على يد أحد أبناء الشيخ أبى القاسم بن قسى.

وتبعًا لرأى كاتبى سيرته، فقد حدثت لابن عربى الرؤية الصوفية الثانية فى تونس : حيث كان على ظهر مركبة راسية فى ميناء تلك المدينة، وشعر بألم شديد فى بطنه أجبره على الصعود إلى السطح، وعندما اقترب من السطح لاحظ فى ضوء القمر إنسانًا يقترب من السفينة سائرًا فوق الماء. وعندما أصبح بالقرب منه، وقف ذلك

(*) المصدر السابق الجزء الثالث – ص ٢٩١ – المترجم .

الشخص على قدم واحدة ورفع قدمه الأخرى ليبين له أن نعل الحذاء كان جافًا وغير مبتل، وبعد ذلك وقف على قدمه الثانية ليبين لابن عربى أن قدمه الأخرى أيضًا غير مبتلة. وبعد أن تحدث مع ابن عربى بعض الوقت، والذى كان لا يعرف كيف يخرج من دهشته، عاد بنفس الطريقة التى جاء بها حيث اختفى على بُعْد ميلين من الميناء، حيث قطع تلك المسافة فى لحظات معدودة(*).

وعندما عاد ابن عربى للأندلس، أقام فترة فى إشبيلية حيث حدثت له تجربة أخرى من أفضل تجاربه روعة. ففى إحدى المناسبات، عندما كان مضطجعا فى وقت صلاة الظهر فى المسجد الجامع فى تونس ألَّف أبياتًا من الشعر والتى لم يكتبها لأحد ولم يقرأها على أحد. ولكن عندما وصل إلى إشبيلية اقترب منه شاب، لم يكن يعرفه حتى ذلك الوقت، وأنشده بشكل حرفى تلك الأبيات. ولما تعجب ابن عربى مما حدث، سأل الشاب عما إذا كان يعرف مؤلف تلك القصيدة، فأجابه الشاب أنه محمد بن عربى والذى لا يعرفه شخصيًا، وأن معرفته لتلك الأبيات يعود سببها إلى أنه فى نفس ذلك المساء وفى نفس تلك الساعة التى كان فيها ابن عربى يؤلفها فى تونس، ظهر رجل مجهول وأخذ يُنشد تلك القصيدة أمام فريق من الشباب، كان ذلك الشاب من بينهم، وقد أعجبه هذا الشعر لدرجة أنه توسل إليه أن يكرره عليه حيث كتبه وحفظه فى ذاكرته بعد ذلك، وأن ذلك الشخص هو الذى أخبره بأن مؤلف هذه القصيدة هو ابن عربى، وأنه فى هذه اللحظة يؤلفها فى تونس بدون أن يعرف عن ذلك المجهول أى شىء أكثر من هذا، حيث إنه اختفى فى الحال فجأة بدون أن يترك أثرًا.

وفى عام ٥٩١/١١٩٤م سافر إلى فاس حيث كان يتنقل بينها وبين إشبيلية، وذلك حتى عام ٥٩٣/١١٩٦. وفى المدينة المغربية، أخذ يتردد على الجماعات الصوفية حتى

(*) وقد بين فى تعليق له على هذه الحادثة أنه عرف أن ذلك الشخص هو "الخضر" د/مدكور.

وصل إلى تكوين طريقة خاصة به، زادت من شهرته ومن الأعمال الرائعة التى كانت تُحكى عنه، حيث وصل إلى أعلى درجة فى سلم الكمال الروحى. لكن الرجعية السياسية التى ميزت نهاية حكم أبى يعقوب يوسف المنصور، وكذلك القبول القليل لنظام الموحدين للحركات الدينية الشعبية، أثرت بكل تأكيد على ابن عربى الذى قرر أن يجعل بينه وبينهم أرضًا وبحرًا حيث انتقل إلى المشرق.

وقد اتفق كل من ابن عربى وكاتبى سيرته على القول إنه – تقريبًا – لم يكن هناك فى المغرب ما يمكن أن يتعلمه ابن عربى، ولهذا فقد قرر السفر إلى المشرق، لكن تواريخ السفر مشكوك فيها. بالإضافة إلى ذلك، وفى أواسط عام ٥٩٥/١١٩٨،- وبالتحديد- عندما انتهى نفى ابن رشد وعاد إلى مراكش، عاد ابن عربى مرة أخرى إلى شمال إفريقيا، حيث حضر جنازة المفكر القرطبى الكبير ونقل جثمانه، وسوف يصف ذلك فيما بعد. بعد ذلك عاد إلى شبه الجزيرة الإيبيرية وزار مرسية، المدينة التى ولد فيها، لآخر مرة، وقضى بعض الأيام فى غرناطة ثم أقام فى المرية حيث أخذ يتردد على الشيخ المشهور أبو عبد الله الغزال، وكان تلميذًا لابن العريف. ويبدو، إذن، أن ابن عربى كان قد قرر توديع كل مدن الأندلس التى لها علاقة بحياته السابقة، وأن يبدأ رحلته الحاسمة التى حدثت عام ٥٩٧/١٢٠٠م.

بدأ ابن عربى رحلته نحو المشرق فى مراكش حيث حدثت له رؤية رائعة، رأى فيها عرش الله، والذى كان موضوعًا على أعمدة تشع نارًا، والذى ظله العظيم يجعل من الممكن (حدوث) الرؤية الوجدية للذين يصلون إلى ذلك المقام العظيم، والذين يعيشون هكذا لذة روحية فائقة الوصف والجمال. وحول عرش الله كانت تطير طيور غريبة، وقد أبلغت إحدى هذه الطيور وكانت ذات جمال فريد ابن عربى أن الله يأمره بالرحيل إلى المشرق، ولكن على أن يزور مدينة فاس أولاً حيث سيجد صاحبًا له يُدعى محمد الحصر؛ والذى يجب أن يصاحبه فى رحلته. ولكن يجب أن نأخذ فى الاعتبار لكى نقيس بصورة جيدة المعنى الحقيقى لهذه الرحلة الروحية لابن عربى، أنها لم تكن

تعنى فقط الابتعاد عن إمبراطورية الموحدين وأداء فريضة الحج وإنما التوجه نحو المشرق الروحى.

(د) سنوات مكة، وحبه الصوفي لنظام:

إن الرحلة الطويلة إلى مكة سوف تقدم له فرصة جديدة لتوسيع معارفه ونشر شهرته وزيادتها. ففى عام ٥٩٧/١٢٠٠، مرّ ببوجيًا(بجاية). وفى عام ٥٩٨/١٢٠١ توقف فى تونس حيث حدث له حدث رائع : فبعد أن دخل ابن عربى المسجد، وشرع فى أداء الصلاة الراتبة، أطلق بطريقة غير واعية صرخة عالية حيث أغشى على كل منْ سمعه داخل وخارج المسجد، ولكن بدون أن يُصاب أى منهم بأذى. بعد ذلك بقليل تابع رحلته؛ حيث فقد صاحبه محمد الحرص، ثم توقف فى الإسكندرية والقاهرة لكى يصل بعد ذلك إلى مكة، حيث كانت قد سبقته شهرته. وتعرَّف ابن عربى فى مكة على الفتاة الشهيرة التى تدعى نظام، وهو ما سوف يبدى جانبًا آخر لفكر ابن عربى .

حيث كتب ابن عربى:

"أما بعد فإننى لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين (٨٨ عند كروث) ألفيت بها جماعة من الفضلاء، وعصابة من الأكابر الأدباء والصلحاء بين رجال ونساء. ولم أر فيهم مع فضلهم مشغولا بنفسه .... مثل الشيخ العالم الإمام ..... زاهر بن رستم ..... وأخته فخر النساء بنت رستم .... وكان لهذا الشيخ بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر، وتزين المحاضِر والمحاضر، وتحير المناظر تسمى بالنظام .... ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت أتعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت .... ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض السيئة الأغراض لأخذت فى شرح ما أودع الله تعالى فى خلقها من الحسن وفى خلقها الذى هو روضة المزن، شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة مختومة، واسطة عقد منظومة، يتيمة

دهرها، كريمة عصرها، عالية الهمم، سيدة والديها، شريفة ناديها، وبيتها من العين السواد، ومن الصدر الفؤاد، أشرقت بها تهامة، وفتح الروض لمجاورتها أكمامه، فنمت أعراف المعارف، بما تحمله من الرقائق واللطائف، علمها عملها، عليها مسحة مَلَك وهمة ملِك، فراعينا في صحبتها كريم ذاتها، مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمة والوالد، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد، بلسان السيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق ولم أبغ في ذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس من كريم ودها، وقديم عهدها، ولطافة معناها وطهارة مغناها، إذ هي السؤال والمأمول، والعذراء البتول، ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق من تلك الذخائر والأعلاق، فأعربت عن نفس تواقة، ونبهت على ما عندنا من العلاقة، اهتماما بالأمر القديم، وإيثارا لمجلسها الكريم، فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية "(*).

وعلى الرغم من نبل أغراض ابن عربي فإنها لم تتحقق وألَّف كتاب " ذخائر الأعلاق"، وذلك ليضع حداً للتفسيرات السيئة، وليفسر كتاب "ترجمان الأشواق":

"وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدر الحبشي والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك، وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران أن هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ يتستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين فشرعت في شرح ذلك ... فاستخرت الله تعالى تقييد هذه الأوراق وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة، وجعلت العبارة عن ذلك والغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارة فتتوفر

(*) محيي الدين بن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق - المطبعة الانسية عام ١٣١٢هجرية، ص ٢ -٤.

كلمـــا أذكـــره مما جـــرى	ذكـــره أو مـــثله أن تفـــهـــمـــا
منه أســــــرار وأنـوار جلـت	أو علت جـــاء بهـــا رب الســـمـــا
لفـــؤادى أو فـــؤاد من له	مـــثل مـــالى من شـــروط العلمـــا
صـــفـــة قـــدســـيـــة علوية	أعلمت أن لصـــــدقى قـــدمـــا
فـاصــرف الخـاطر عن ظاهرها	واطلب البـــاطن حـــتى تعلمـــا"(*)

الدواعى على الإصغاء إليها وهو لسان كل أديب ظريف روحانى لطيف

والانطباع الذى أحدثته الفاتنة نظام فى روحه كان كبيراً حيث نسب إلى صورتها إبداع تلك الأبيات:

" قال الشيخ رحمه الله فمن ذلك حكاية جرت فى الطواف، كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتى وهزنى حال كنت أعرفه ...فحضرتنى أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسى ومن يلينى ... فلم أشعر إلا بضربة بين كتفى بكف ألين من الخز، فالتفت فإذا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن وجها ولا أعذب منطقا ولا أرق حاشية ولا ألطف معنى ولا أدق إشارة ولا أظرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفا وأدبا وجمالا ومعرفة ".(**)

(هـ) سنوات دمشق:

بعد أن أقام ابن عربى فى مكة أكثر من عامين، رحل إلى بغداد عام ٦٠١/١٢٠٤م، ومنها انتقل إلى الموصل، حيث تلقى هناك دلائل تؤكد بلوغه الدرجة

(*) محيى الدين بن عربى – المصدر السابق ص ٤-٥.

(**) المصدر السابق ص ٦.

العليا بوصفه تلميذا للخضر. بعد ذلك بعامين، سافر إلى القاهرة حيث أقام فيها فترة طويلة، وكان فيها على اتصال وثيق بالجماعات الصوفية حيث حدثت له (كرامات) وظواهر رائعة، جلبت عليه الإدانة والاضطهاد من قبل الفقهاء، وأودع في السجن. وعند خروجه من السجن، وذلك بفضل النفوذ السياسى لأحد أصحابه، عاد إلى مكة عام ٦٠٤/١٢٠٧م. بعد ذلك انتقل إلى "قونيه"، وقد تمتع هناك بحماية السلطان السلجوقي، حيث سافر من الأناضول إلى أرمينيا، ثم عاد في عام ٦٠٨/١٢٢٦م إلى بغداد، وفي عام ٦١١/١٢١٤م رحل إلى مكة. وفي الفترة من ذلك العام إلى عام ٦١٨/١٢٢١م قام بالعديد من الرحلات إلى الجزيزة العربية وسوريا. بعد ذلك بعامين، انتقل إلى العاصمة السورية وذلك استجابة لدعوة السلطان السلجوقي في دمشق وهو الملك المعظم، ابن أخو صلاح الدين، حيث أقام في دمشق حتى نهاية حياته والتى حدثت في ٢٨ من ربيع الثاني عام ٦٣٨/ ١٦ من نوفمبر عام ١٢٤٠م.

وقد سمحت له الحماية، التى أسبغها عليه الملك المعظم، والذى جاء من بعده الملك الأشرف، بحياة مريحة كانت ضرورية بالنسبة له، لأنه يبدو أن صحته كانت قد تدهورت بسبب تقدم العمر وبسبب الظواهر الوجدية غير المعتادة التى كانت قد حدثت له، وبسبب حياة العزلة التى عاشها في الصحراء السورية. وكذلك سمحت مساعدة هذين الملكين الأخيرين، وقد وصل الأمر بأحدهما إلى أن يستضيفه في منزله، بالراحة اللازمة لكي يواصل كتابة بعض مؤلفاته الكبيرة، مواصلا - في نفس الوقت - ممارسة أستاذيته الصوفية. وعند موته، دُفن في ضاحية الصالحية. ومازالت مقبرته التى دُفن فيها بعد ذلك اثنين من أبنائه، محفوظة وموضع تبرك وتقديس. وقد أمر السلطان العثماني سليم الثاني ببناء مدرسة فوقها، حيث يحتفظ فيها بضريحه، وأنشأ أيضاً مسجدا تشريفا له .

(و) كثرة مؤلفات ابن عربى وطبيعتها:

لقد كان الإنتاج الأدبى لابن عربى رائعا وعظيما، ولكى نجد شيئا يمكن أن نقارنه به فيجب أن نعود إلى مجموعة كتب أرسطو في مجال الفكر، أو المجهود العظيم

والمتعدد الجوانب للوبى دى بيغا(*)، فى الناحية الأدبية. وقبل وفاته بسبعة عشر عاماً، وعندما لم يكن قد كتب – بصورة نهائية – كتابه الضخم "الفتوحات" استطاع أن يقول إن كتبه تزيد على الأربعمائة. وإذا صدقنا كاتبى سيرته الشرقيين، فإن عدد مؤلفاته يصل إلى ألف كتاب، ويتجاوز عدد الأعمال المطبوعة والمخطوطات التى ذكرها بروكلمان المائتين. وتبعًا لرأى عثمان يحيى، ينسب لابن عربى خمسمائة وخمسون مخطوطة مختلفة من الكتب، منها أربعمائة مخطوطة تنسب إليه بدون أدنى شك. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا القدر الضخم من المؤلفات ليس عبارة عن مطبوعات أو رسائل صغيرة أو مجموعات شعرية ... إلخ على الرغم من أن الكثير من مؤلفاته ينطبق عليها ذلك التوصيف، على العكس، فإن واحدا فقط من هذه الكتب، وهو كتاب "الفتوحات" المذكور يتجاوز عدد صفحاته الأربعة آلاف صفحة، مكتوبة بحروف صغيرة، حيث يتكون من ٦ أجزاء كبيرة، بها ٣٧ سفرا، ويتكون من خمسمائة وستين فصلاً، الكثير منها طويل جداً، ومسبوقة بمجموعات شعرية. وعلى الرغم من كل هذا، وبدون أى رغبة فى المزاح كتب ابن عربى قائلاً:

"على الرغم من طول واتساع هذا الكتاب، وتعدد أجزائه وفصوله فإننا لم ننته فيه من معالجة الأفكار التى لدينا عن الطريقة الصوفية ولا حتى واحدا منها . لقد اقتصر مجهودنا على أن نضع وبصورة مختصرة شيئا من الأسس الرئيسية التى تعتمد عليها الطريقة فى شكل مختصر".

إن مجمل مؤلفات ابن عربى تشتمل على موسوعة فلسفية ولاهوتية وفقهية وخاصة بحياة الزهاد وصوفية وزهدية وأدبية وشعرية حقيقية ذات أبعاد ضخمة. وكتاب"الفتوحات" الذى سبق أن ذكرناه، وكتاب " الفصوص" يمثلان مختصرات، لا تقل حقيقة فى أى شىء يتعلق بمحتواها الخاص بالمعرفة عن المختصرات الخاصة

(*) لوبى دى بيغا (١٥٦٢–١٦٣٥) مؤسس المسرح القومى الإسبانى وعملاقه. عرف عنه كثرة إنتاجه حيث ينسب إليه ١٤٠٠ عمل مسرحى تقريبا ....إلخ – المترجم .

بكبار المفكرين اللاتينيين الذين عاشوا فى العصور الوسطى. و"رسالة القدس" تمثل واحدة من أكبر مجموعات كتب سير الزهاد فى العالم الإسلامى؛ حيث يوجد هذا النوع بوفرة، وهى ذات قيمة تاريخية فريدة لمَنْ يرغب فى أن يعرف الحياة الروحية للإسلام فى زمن الصوفى المرسى. ولكن عبقرية ابن عربى لا تقتصر على هذه المجالات، التى يأتى الأسلوب الأدبى فيها فى المقام الثانى، وذلك لتغير مجال التأليف. ففى نفس الوقت، يعتبر ابن عربى شاعراً ذا مستوى مقبول، وله إنتاج شعرى غزير، موزع على كل مؤلفاته الكبيرة، أو مجموع فى كل من " ديوانه" أو فى "ترجمان الأشواق"، وهى مجموعة الأشعار العاطفية التى أوحاها له جمال نظام؛ وفيها ينشد الحب، وقد تحول إلى الحب الإلهى ولكن من خلال مصطلحات رمزية وحسية وغرامية بشكل كبير. وقد خصص كتاب "الذخائر" للتفسير الرمزى لتلك الأشعار، وهو سابقة قديمة لما سيكون عليه فيما بعد نثر القديس خوان دى لاكروث(يوحنا الصليبى)(*).

٤- فكر ابن عربى المعرفى والميتافيزيقى:

(أ) كيفية المعرفة:

على الرغم من أن ابن عربى قد عرف فكر الأفلاطونية المحدثة بطريقة غير مباشرة، فإن تكوينه الفلسفى كان أكثر من كافٍ لكى يستطيع أن ينظم تجاربه الصوفية. ولم يكن بوسع ابن عربى - بدون الفلسفة الأفلاطونية المحدثة - أن يتجاوز درجة كونه شاذليًا عاديًا، أى مجرد نورانى. كذلك لم يكن بوسعه وضع بنية باطنية لكل من كتابيه "الفتوحات" و"الفصوص" وذلك من خلال المفهوم التقليدى الخاص بالفكر التوفيقى للأفلاطونية المحدثة، لكن هذه الصياغة تحتوى على طريقة روحية أصيلة.

(*) انظر موسى بن ميمون - المرجع السابق ص ٧٩ (المترجم)

فمثلاً، المعرفة تتأسس على القاعدة الخاصة بأنه توجد فقط درجتان من الذات: ذات تكون بذاتها وذات مخلوقة، حيث يقول:

"إن هذه الأفكار البسيطة تحتوى، مع ذلك، على أسرار رائعة وغامضة لها علاقة وثيقة بقضية معرفة الله ووحدانيته، وكذلك مع معرفة العالم، والدرجة التى يشغلها فى نظام الذات، لأن الله قدر أن يصل عباده إلى السعادة من خلال الإيمان والعلم فقط ."

والأولى – أى الإيمان – تتمثل فى قبول العقل للأشياء المنزلة من قبل الله إلى أنبيائه، والثانية – أى العلم – تشمل المعارف التى يظهر بشكل بديهى مدى حاجة (الإنسان) إليها، وهى تنقسم إلى محسوسة وقابلة للإدراك – ومدركة. والمعرفة الحسية هى طريق بسيط نحو المعرفة، ويعتمد عليها كل من المعرفة المنطقية وقبول الإيمان. وكذلك؛ فعلى هذين الاثنين يعتمد العلم النهائى أو المعرفة؛ التى تتمثل فى نور يمنحه الله للإنسان ويسمح له بالتخلى عن كل طرق المعرفة الأخرى.

والمعرفة عندما يتم إدراكها بهذا الشكل لها مرتبتان: الأولى: المعارف التى يمكن أن تكون مدركة – بأى شكل – بواسطة الحواس ؛ والثانية: المعرفة التى لا تُدرك بواسطة الحواس وكذلك لا يمكن أن تُدرك على الإطلاق. والأولى تمثل إحدى الطرق التى تقود إلى المعرفة فى معناها الصحيح والحقيقى، وعلى هذه الطريقة تقوم كل من المعرفة العقلانية وقبول نفس الإيمان. لكن العلم الحقيقى والنهائى هو المعرفة التى تتمثل بشكل أساسى فى نور علوى، والذى يتكرم الله بمنحه للإنسان عندما يكون جاهزًا بعد قطع طريق طويل صاعد. وعندما يحصّل الانسان هذه المعرفة العليا – السامية – فإنه يستطيع أن يستغنى عن الطرق الباقية من المعرفة ويدرك من خلال إحدى ملكاته فقط كل المعرفة.

وبعد أن يخلط ابن عربى المادة الفكرية المأخوذة من الأفلاطونية المحدثة التى يتغذى منها مع روحانيته الصوفية الخاصة، يقرر ما يلى :

" تعتبر الأشياء المعرفية - القابلة للمعرفة - متعددة فى ذاتها بسبب أن الأفعال التى يتم من خلالها الإدراك هى أيضًا متعددة . و(هذا الأمر صحيح) حتى لو كان للأفراد الذين كرسوا حياتهم وأسلموا أنفسهم للتأمل الميتافيزيقى فى هذا الموضوع رأى مختلف. ومع ذلك، فإننى أرى أن ذلك التعدد فى الإدراكات لا يكمن سببه فى النظر إليها على أنها محض إدراكات، وإنما للطبيعة الخاصة التى تميز كل واحد منها. وقد وهب الله لكل ذات (معرفية) قابلة للإدراك ملكة معرفية خاصة تستطيع أن تصل إلى الجزء المعتاد فقط - العادى - لتلك الذات؛ بمعنى، ما يمثل ظاهرها، وليس جوهرها ولا الجزء الذى يظهر. وقد قدر الله، بالإضافة إلى ذلك، أن يوجد فاعل واحد مستقبِل لتلك الأشياء المدركة، حتى ولو استخدم فى ذلك وسائل إدراك متعددة، والتى هى ستة: السمع، والبصر، والشم، والحس، والذوق، والعقل أوالفهم. وكل هذه الوسائل الست، ماعدا الأخير، يعرفون الأشياء بشكل ضرورى. وقد أخطأ كل العلماء فى هذا حيث نسبوا الخطأ للحواس، فى حين أن الأمر ليس هكذا، لأن الخطأ يقع عندما يتم إصدار حكمًا، وكذلك يقع ممن يرى رأيا."

ويمكن للمعرفة الفكرية أن تعمل بطريقتين فى حالة معرفة ذلك الذى لا يكون محسوسًا بمعنى الكلمة. هاتان الطريقتان هما: الأولى؛ وهى تتم بشكل ضرورى أو فطرى، وذلك عندما يتعلق الأمر بالمبادئ الأولى، والثانية: تتم بشكل غير فطرى، وفى هذه الحالة تكون قد تمت عملية تدريب سابق للحواس الخمس والذاكرة. وكذلك فى حالة المعرفة الفكرية لا يكمن أصل أخطاء معرفتنا فى الفعل المعرفى الأول الذى نعرف الأشياء من خلاله، وإنما فى الفعل الثانى المنعكس والذى من خلاله نحكم على مدى توافق - مناسبة - الفعل الأول. فى هذا المعنى يمكن أن نقول إن الحواس معتبرة فى ذاتها لا تخطئ سواء فى عملية إدراك ما هو قابل للإدراك وكذلك فى التفكير فى المبادئ الأولى. فمثلاً؛ إذا تذوقت نوعًا من الحلوى المصنوعة من السكر فيجب أن يكون طعمه سكريًا، ولكن لو أننى عندما تذوقته وجدته مرًا، ومازلت أؤكد أنه عبارة عن حلوى من السكر، فسبب ذلك أنه حدث فعلان معرفيان: واحد أولى ومطلق، وهو الذى

من خـلاله أُدرك المـرارة، والآخـر ثانـي وانعكاسى، وهـو الذى يخـبـرنى أن ذلك الذى تذوقـتـه ليس مـرارة السـكر، وإنما هـو لعـاب أو مـادة أخـرى لست فـى هذه اللحظة عضـو التذوق الخـاص بى. إن الفعلين المعرفيين يتـفقـان فى قبول الظاهرة المعرفـية الخالصة، وهى إدراك المرارة، ويختلفان عند تحديد سبب إدراك الطعم المر المشار إليه. وهكذا، فإن العـصـمة - عدم الخطأ - المعرفـية للحواس، والتى تنتمى إليـها الصـفات الحسـيـة مثـل المرارة فى المثـال السـابق، لا تتـجـاوز الحـواس، ويبقى العـقل خـاضـعًا لإمكانية الخطأ.

(ب) أقسام الذات:

انطلاقـا من التـراث الأفـلاطونى الجـديد، يرى ابن عـربى أن الذات تنقسم إلى نوعين أسـاسـيين: النوع الأول ويتـمـثل فـى الذات الممكنة فـحسب، والنوع الثـانى وهـو الذات الواجبـة الوجود. ومـفـهوم الذات الممكنة فـحسب يمكن الوصول إليه بطريقتين: أولاً: الطريقة الإيجابية والتى تتمثل فى تقليل هيئة الذات من خلال إضافة العدم إليها؛ وفى هذا الصـدد فـإن مـفـهـوم الذات الممكنة هـو تلك التـى يمكن أن تكون أو لا تكون؛ ثانيًا: الطريقة السلبية ومن خلاله يعرف الذات الممكنة فحسب بأنها ما هى ليست بذات أو عدم . ومن هنا يقرر ابن عربى تعريف الذات الممكنة فحسب بأنها:

"هى الحـيـرة بين الذات (الوجـود) أو اللاذات (العـدم) بسـبب تأرجـحـهـا بين الطرفين؛ وهكذا يتـبين أنه انطلاقـا من جـوهـر مـا هو ممكن يمكن أن نصـوغ الرأى التالى: إذا كنت تقول عنه أنه حقيقة، فإنك تقول الحقيقة، وإذا كنت تقول عنه أنه كذب فأنت لا تكذب."

والذات الواجبـة، وذلك على العكس من الذات الممكنة فـحسب، هـى تلك التى يمكن أن تُنسب إليـها الذات، ولا يمكن أن ننسـب إليهـا - بأى شكل - العدم، حيث يجب أن نقول دائمًا إنها الذات والحقيقة. ومن ثم، فإن ما يكون على النقيض من الذات الواجبة

الوجود ليست هى الذات الممكنة، وإنما هى الذات غير الممكنة أو المستحيلة، وهى التى لا يمكن على الإطلاق وتحت أى مسمى أو معنى أن ننسب إليها الوجود أو الكون . والمكونات الرئيسية لهذه الأشكال الثلاثة الأساسية هى: النور- الضوء- للذات الواجبة، والظلمة للذات المستحيلة، وشبه الظل للذات الممكنة.

والهدف المباشر للمعرفة الميتافيزيقية هو معرفة الذات الممكنة فحسب:

يقول ابن عربى : "إن معرفة ما هو ممكن يمثل محيط العلم والبحر المترامى الأطراف، والذى أمواجه المتلاطمة تجعل المركبة الضعيفة لعقل الإنسان توشك أن تغرق. وفى النهاية، فإنه بحر لا تكون شواطئه إلا هذين الحدين: ما هو ضرورى وما هو مستحيل؛ ولا يجب علينا أن نتخيلهما كما لو أن كل طرف منهما يختلف عن الآخر مثل الاختلاف الذى بين اليمين والشمال، وإذا وجدنا أنفسنا مجبرين على تخيل ذلك بطريقة ما، فإننا لن نجد شكلاً مناسبًا للموضوع الذى نحن بصدده إلا أن نقارنه بمركز الدائرة والفراغ الموجود بين المركز والمحيط. والمركز هو الحقيقة، والفراغ الموجود خارج المحيط هو لا شىء، وهو الظلمة، والفراغ الموجود بين المركز وذلك الفراغ الموجود خارج المحيط هو ما هو ممكن. وقد جعلنا المركز مثلا، لأنه أصل وجود محيط الدائرة الذى ينتج عنه، وبنفس الطريقة، فإن ما هو ممكن ينتج عن الحقيقة. وما هو خارج [الدائرة] وهو الذى يخرج عن الذات الحقيقية، هو العدم واللاشىء والذى لا يمكن أن يتلقى وجودا. وأن الخطوط الخارجة يوجد أصلها عند الله وأيضًا نهايتها إليه لأن كل الأشياء تعود لله لأن الله ليس هو الأشياء المخلوقة، والأشياء المخلوقة ليست مختلفة عنه."

وحتى لو تم الانطلاق من الذات الممكنة، فإن الهدف الكلى - الرئيسى- للميتافيزيقا يتكون من العناصر الثلاثة المذكورة :

"ثلاثة وثلاثة فقط هى أهداف (موضوعات) العلم. أولاً: الذات المطلقة التى لا يمكن تحديدها، وهى نفس ذات الله، وهى الذات الواجبة بذاتها. ثانيًا: اللاذات المطلقة

والتى تبعًا لجوهرها هى العدم، ولا يمكن تحديدها بأى شكل، وهى الذات المستحيلة المخالفة والنقيض للذات المطلقة، بحيث إنه إذا تم تعريف كل منهما - بكل دقة - فإنهما يكونان متساويين. والآن حسنًا، لا يمكن أن يوجد اثنان متناقضان ومتعارضان إلا وبينهما فرق يميز أحدهما عن الآخر. وهذا الفرق الذى يوجد بين الذات المطلقة والعدم المطلق هو الوسيط السامى والذى تنظر أحد جوانبه للذات الواجبة، والجانب الآخر ينظر نحو العدم. ومن ثم فإن الهدف (الموضوع) الثالث للعلم هو الذى تنتمى إليه أغلب الذوات الممكنة".

والذوات الممكنة لا متناهية من حيث العدد فعددها لا نهاية له. ولما كانت هذه الذوات لا تحوز كينونتها بذاتها فإنها لا تستلزم لذاتها (وجودًا) حقيقيًا بحيث تكون موجودة بالفعل، وبالعكس، إذا اعتبرناها فى ذاتها فإنها تشبه العدم. وفى أثناء وجود هذه الذوات فى الوسيط العظيم فإنها تكون بسيطة وغير محددة، ولكى تصل تلك الذوات إلى الوجود الفردى بالفعل فإنها تحتاج إلى أن يتم منحها الذات من قبل الذات الواجبة الوجود بذاتها أو الذات المطلقة، وهو ما تفعله هذه الذات من خلال الأمر الوجودى. عندئذٍ - فى هذه اللحظة- يكون لها هيئة فردية ومحددة مع أشكال ذاتها وبجوهرها وأعراضها الخاصة - الذاتية- والمحددة.

ويتمثل التجديد النسبى لابن عربى فى (إضافة) وسيط هو البرزخ، وهو ذو مفهوم دقيق جدا. ومما لاشك فيه أن البرزخ لا يعنى أى كائن محدد، ويبدو أنه يعتبره" كاحتمال فحسب للذات "، حيث يؤكد أنه ليس بموجود ولا غير موجود، وأن طبيعة ذاته تكون تبعًا للزاوية التى ننظر إليه منها. فإذا رأيناها من خلال الذات، فإنها ستبدو موجودة، وإذا رأيناها من العدم، فإنها ستظهر خالية من الوجود.

"والسبب فى أن الوسيط - البرزخ - وهو ما هو ممكن بين الذات الواجبة والعدم، قد يكون له القابلية لهذه العلاقة المزدوجة: الإيجابية والسلبية، ليس إلا كونه ذاتا مناقضة أو مقابلة لكلا الواقعين الآخرين، وذلك انطلاقا من نفس جوهره. [ويقول ابن عربى مقدما مثالا، مع ذلك، ليس واضحًا بما فيه الكفاية] ولمزيد من التوضيح سنعتبر

العدم المطلق مثل المرآة الموجودة أمام الذات المطلقة: فالذات المطلقة ترى صورتها الذاتية فى المرآة أى العدم، وهذه الصورة هى جوهر ما هو ممكن؛ ولهذا فإن ما هو ممكن له جوهر إيجابى، وواقع فى نفس حالته: وهى اللاذات (العدم) . ولهذا، أيضًا، فإن ما هو ممكن يظهر تحت نفس - فى نفس- شكل الذات المطلقة، ولهذا، فإن ما هو ممكن يُعرف بعدم التحديد، ويمكن أن نقول عنه إنه لا متناه. والذات المطلقة - بدورها - تكون مثل المرآة بالنسبة للعدم المطلق. فالعدم يتأمل نفسه فى مرآة الحقيقة، والصورة التى ترى فيها هى جوهر نفس العدم"

ومن ثم، يقارن ابن عربى هيئة ما هو ممكن مع الهيئة التى لها صورة منعكسة فى المرآة. هذه الصورة ليست - فى حقيقتها - الفراغ أو اللاشىء، وهو المرآة بدون اللاذات، وكذلك ليست هى الواقع الحقيقى للشىء المنعكس (الذات)؛ وتكون هيئة ما هو ممكن فحسب نسبية جداً، ولا تتعلق بجوهر الشىء الممكن (الذى تمثله)، الذى يصدر عن الفعل الوجودى الخاص فقط بالذات المطلقة.

ومع أن هذا المفهوم ليس واضحًا بما فيه الكفاية، كذلك، فإنه لا يسمح بأن نؤكد - بدون ترو - بأن ابن عربى يعتبر مؤمنا بألوهية الطبيعة أو ما يعرف "بوحدة الوجود"، وأن التأكيد فقط بأن العالم يصدر عن الوسط - المركز- ويعود إليه، لا ينبغى أن يفسر بشكل ضرورى بمعنى خاص بوحدة الوجود، وبخاصة عندما يشير ابن عربى كثيرًا إلى الخلق القرآنى من العدم. وعلى الرغم من أن ابن عربى يستخدم مصطلحات وأساليب مختلفة عن الخاصة بافتراضات الميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة، فإن ابن عربى يتحرك بداخلها.

(ج) الخلق:

إن مفهوم الذات الممكنة تمنح رؤية ابن عربى طابعًا متناسقًا إلى حدٍ ما: حيث "يرى أن العالم له صورة كروية لهذا يشتاق - بعد أن يصل إلى غايته - إلى العودة

إلى مبدئه، أى إلى الله، وهو الذى أخرجنا من العدم إلى الوجود، والذى يجب أن نعود إليه، كما يقول هو نفسه فى العديد من المواضع فى كتابه. إن كل ذات وكل شىء هى محيط دائرة بسيط يعود إلى من أخذ عنه مبداه."

ويبدو قصد ابن عربى واضحًا: ويتمثل فى الإشارة إلى أن الله يخلق الأشياء وذلك بإخراجها من العدم إلى الوجود، ويستند فى توكيده إلى نصوص من القرآن تتحدث عن الخلق من العدم بدون أن يقول فى أى موضع إن الله يعطى وجوده الخاص للآخرين .

وكذلك فإن عودة – ارتقاء كل ما هو مخلوق إلى الله لا يجب أن يفسر – بصورة ضرورية – على أنه يمثل (فكرة) وحدة الوجود، حيث أن ما يعود لله هو ما أعطاه الله: وهو الوجود. وأكثر من هذا، فإن فكرة أن نهاية كل الأشياء المخلوقة تكون فى الله تشبه نقاط محيط الدائرة التى تكون نهايتها فى المركز الذى يعتمد عليه المحيط الذى أحدثه. ويشير ابن عربى بشكل صريح إلى "حاجة هذه الأشياء [الذوات المخلوقة] إلى الله، وإلى استقلال الله عن مخلوقاته"؛ حيث يبين أنه بينما لا تستطيع الأشياء أن توجد بدون الله، فإن الله يستطيع أن يستغنى عن وجود الأشياء. ومن ثم، لا يمكن التفكير فى وحدة وجود توحيدية، وإنما فى استخدام متكرر لصور ورموز تحتوى على جمل ذات طعم – معنى – خاص بوحدة الوجود. وإذا كان لنا – اعتمادا على هذا الأمر فقط – أن نفترض أن ابن عربى كان يؤمن بوحدة الوجود فسيكون قليلا عدد المتصوفة والشعراء الذين لا ينطبق عليهم هذا الوصف الشائع جداً فى تاريخ الفلسفة، والذى لم يتم إصداره والحكم به بعد تمحيص وتفكير إلا فى حالات قليلة.

وكذلك فقد أُتّهِم ابن عربى بالاعتقاد فى وحدة الوجود وذلك لقبوله، من الناحية النظرية البحتة، بالتتابع اللانهائى للعوالم:

حيث يقول :"وتبين أن كل جزء من العالم يمكن أن يكون سببا فى وجود عالم آخر مثله لا أكمل منه إلى ما لا يتناهى، فإن محيط الدائرة نقط متجاورة فى أحياز متجاورة، ليس بين حيزين حيز ثالث، ولا بين النقطتين المفروضتين أو الموجودتين فيهما

نقطة ثالثة، لانه لا حيز بينهما. فكل نقطة يمكن أن يكون عنها محيط، وذلك المحيط الاخر حكمه حكم المحيط الأول إلى ما لا نهاية له." (*)

وعلى الرغم من أنه من الناحية المنطقية لا يوجد ما يمنع من قبول أن إرادة الله تستطيع أن تخلق عوالم بصورة لا نهائية، فإن ابن عربي يقول إن الكيفية التى تتم بها عملية الخلق يحكمها فعل الخالق، لكن الافتراض المحض للخلق اللامتناهى لا يعنى - بشكل ضرورى - قبول تغير فى ذات الله. وكما أنه يمكن رسم عدد لانهائى من الدوائر انطلاقا من مركز الدائرة بدون أن يحدث لذلك المركز أى تغير. فإنه بنفس الطريقة يمكن أن يصل عدد الكائنات المخلوقة إلى ما لا نهاية بدون أن يحدث ذلك تغيرا فى الجوهر الإلهى. حيث يقول: "فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين ولم يتكثر هو فى ذاته، فبطل قول من قال إنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد." (**) ولا يرفض ابن عربى فقط هذا الافتراض الذى نادت به الأفلاطونية الجديدة وإنما يؤكد أن العالم لا يحدث بسبب ضرورة سابقة طبيعية وإنما بواسطة فعل الإرادة الإلهية:

"فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل الذى لكل موجود من خالقه وهو قوله : "إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كُنْ فيكون" فالإرادة هنا هى ذلك الخط الذى فرضناه خارجا من نقطة الدائرة إلى المحيط ."(***)

(د) عالم الخلق:

وهكذا، فإن الله - وهو الذات الوحيدة الواجبة الوجود بذاتها - هو الذى يمنح - بشكل حر- الذات لكل ما هو ممكن. هذا الممكن يحمل فى مظهر وجوده كل آثار

(*) الفتوحات - المصدر السابق - الجزء الأول - ص ٢٧١ - المترجم .

(**) المصدر السابق ص ٢٧٢ - المترجم .

(***) المصدر السابق - الجزء الأول - ص ٢٧٢ - المترجم.

الحقيقة الإلهية مسجلة فيه، ومن خلال تلك الآثار تتحول الذات المخفية إلى ذات حاضرة وموجودة، حيث إننا نعرف الله من خلال ذات مخلوقاته. والكيفية التى تم بها منح الذات إلى تلك المخلوقات هى الإبلاغ بشكل شعاعى، اى دائرة يتسع محيطها باطراد كلما ابتعد عن مركزها.

ويبين ذلك قائلا: "لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات، والنقطة التى فى الوسط المعينة لنقطة الدائرة المحيطة هى الواجب الوجود لنفسه، وتلك الدوائر المفروضة دائرة أجناس الممكنات ...والذى لا ينحصر وجود الأنواع والأشخاص، وهو ما يحدث من كل نقطة من كل دائرة من الدوائر فانه يحدث فيها دوائر الأنواع، وعن دوائر الأنواع، دوائر أنواع وأشخاص، إذ للأنواع أنواع حتى ينتهى إلى النوع الأخير كما ينتهى إلى جنس الأجناس."(*)

وتنقسم الكائنات - الذوات- المخلوقة إلى قسمين أساسيين: الذات المادية أو الفيزيقية، وهى تمثل ما يوجد فى الذات الممكنة من ظلمة؛ والذات الروحية أو النفس، وهى ما يوجد من ضياء أو نور فى الذات الممكنة، فمثلاً؛ الإمكانية تنتمى إلى المادة وكل الذوات المخلوقة يجب أن تتكون من مادة وصورة.

"إن تنوع الذوات يعتمد، ومن ثم، على الاستعداد أو الإمكانية المختلفين اللذين لدى الصور لتلقى النفس [الكلية]. وعندما تكون الصورة أولية وتظهر الحركة والإحساس [فإن ما هو مولود] يسمى حيوانا. وإذا لم يظهر الإحساس وإنما الحركة فقط فإنها تدعى نباتية. وإذا لم يظهر أى منها فإنها تدعى معدنية. وإذا كانت صورة ناتجة عن الأفلاك السماوية فإنها تدعى عنصراً، ويوجد منه أربعة أنواع. وتنتج العناصر الأربعة صورة مناسبة ومتناسبة الأبعاد تسمى سماء، ولها سبع قباب، ويرسل الله الرحيم على هذه الأشكال السبع نفخة، ويدفع فيها لوناً من الحياة التى

(*) المصدر السابق - نفس الموضع - المترجم.

لا يدركها الحس لكن لا الإيمان ولا النفس يمكن أن ينفياها. وكل واحدة من نقاط هذه السماوات التى يظهر فيها التوهج يدعى نجما، وهكذا؛ تظهر النجوم وتتحرك معها أفلاكها، وتشبه الحيوانات لما فيها من توهج وضوء، والنباتات لما فيها من حركة."

وبهذا الشكل، لا يصدر عالم الخلق، ومن ثم، المادة، عن الذات الواجبة الوجود بشكل مباشر ومحدد، وإنما من خلال تلقى المادة – وهى إمكانية محضة من حيث الوجود للصورة، وهى التى تمدها بالوجود لتحقيق الذات المحددة بالفعل. وهكذا؛ يتبين أن فى المفهوم الميتافيزيقى لابن عربى، لا يختلف العالم – باعتبار ما فيه من وجود – عن ذات الله إلا فى النمط– الطريقة . ولكن إذا نظرنا إلى العالم بوصفه وجوداً مخلوقًا، أى ممكن الوجود بذاته فحسب، فإنه يكون شيئًا مختلفًا تمامًا عن الله، حيث يشكل كونا مستقلا ومتحركا من خلال مبدأ مختلف: وهو النفس الكلية. ومن هنا فإن المعرفة الإنسانية العامة المحضة، التى تلتقط خصوصيات الأشياء المحددة، تُحصِّل فقط معرفة ما هو خاص، وترى الكائنات المحددة أشياءً. وعلى العكس، فإن العلم بامتياز، وهو العلم الكشفى يرى فيما هو مخلوق الوجود فقط، وهو الجزء الإلهى الذى يوجد بها، ويستغنى عما هو خاص ومحدد فيه. وحتى فى هذه الحالة، ولكى يكون الفرق بين الله والمخلوقات أكبر وواضحا، يضيف ابن عربى أن نفس الذات، عندما تُرى من قبل الله " لا تمثل شيئًا فى ذاتها – أى أنها عدم– لأنها ليست الله."

(هـ) الله وعالم الخلق:

إن المبدأ الأساسى لوحدة الوجود، وهو شىء فطرى – معروف – سواء بالنسبة للفكر الأفلاطونى المحدث أو الحركة الصوفية، يكتسب لدى ابن عربى أشكالاً وملامح، إن لم تكن أصيلة، فإنها تكون الأكثر تحديداً أو وضوحا داخل الأفلاطونية المحدثة الصوفية. وأكثر من هذا عندما تكون وحدة الوجود لها منذ

قرون ذلك المعنى الذى للمفهوم القرآنى للتوحيد وتعبر عنه صيغة الشهادة: لا إله إلا الله، محمد رسول الله(*). ومن فالله، اذن، هو الوجود المطلق والمبدأ الكلى والخطير- العظيم، لا يتحكم فيه أى شىء، والذى ماهيته الوحيدة هى ضرورة ذاته ووحدانيتها المطلقة.

ويمكن أن نتأمل الوحدانية الإلهية من خلال زاويتين أساسيتين. من الزاوية الأولى نتأملها بوصفها وحدة دقيقة مرتبة (الأحادية)، وهذا لها فى ذاتها ومن الزاوية الثانية بوصفها وحدانية، بصرف النظر عن وجود غيرها، وتمثله مرتبة (الواحدية). وعند تأمله بوصفها وحدة مطلقة، أى مرتبة الأحادية، فإن الله لا يمكن أن يكون موضوعا لأى تحديد، وذاته لا تقبل أى توصيف، بالطريقة التى يمكن أن تكون لدى الذوات المحددة والأفعال الإنسانية. ومن ثم، لا يوجد، أى تشابه حقيقى مادى أو شكلى أو حتى اسمية بين ماهية ووجود. وبوصفها وحدانية فهى علة لوحدة كل ما هو مخلوق وتحديد له. وهكذا، فيمكن اعتبار الله من خلال ذاته وأيضًا من خلال علاقته بالكون.

وعند النظر فى الله فى ذاته، فإنه لا يمكن أن يوصف بشىء إلا وحدته ووحدانيته، وذلك انطلاقا من المعنى المطلق (الكلمة) لله. ولكن عندما ننظر إلى الله من

(*) تقوم عقيدة التوحيد على أنه لا يستحق اسم الرب الموصوف بأسماء الجلال والكمال والجمال إلا الله تعالى وحده، فهو الخالق الرازق المحى المميت المبدئ المعيد، وهو الذى يخلق الكون والكائنات ويحفظها ويمدها بأسباب الوجود، وأنه لا شريك له فى هذا كله . وقد كان القرآن حريصا على تأكيد هذا المعنى والبرهنة عليه، ونفى الربوبية عما سوى الله وعمن سواه، ولم يكن هناك خلاف بين المفكرين الإسلاميين على أنه لا خالق إلا الله، لكن بعضهم - كالجبرية ومن وافقهم - قالوا أنه لا فاعل إلا الله، وظهر ذلك - بمستويات متفاوتة لدى بعض المتكلمين، ثم إن فريقا من الصوفية فهموا من شهادة التوحيد أنه لا موجود إلا الله، أى أنه لا يتصف بالوجود الحق - الذى لا يقاربه عدم بأى وجه من الوجوه - إلا الله وحده، أما وجود غيره فليس وجودا ذاتيا حقيقيا، بل هو وجود عارض مؤقت، وهو أثر للوجود الالهى الحق، والعلاقة بينهما كعلاقة الصوت بالصدى، او الشىء لظله، ويعنى ذلك ان الموجودات - فى ذاتها - عدم . ولكنها تكتسب معنى من معانى الوجود الذى يمنح لها ثم يسلب منها . وهذا تقريب موجز لمذهب هؤلاء فى وحدة الوجود.د. مدكور.

خلال الكون، وذلك كما نرى الآن فى الحياة الأرضية، فإنه إلى حدٍ ما يمكن أن ننسب إليه بعض الصفات، التى تمثل مؤثرات بالنسبة للأشياء المخلوقة. وبهذا الشكل يمكن أن ننسب إلى الله، سواء من خلال طريق النفى - أى التنزيه، أو من خلال عملية قياس - تشبيه - فى حدها الأقصى والمطلق، خلوه وتنزهه من محدوديات المخلوقات وكذلك ننسب له صفات المخلوقات الإيجابية بدون ما فيها من تحديدات كمية.

ولا يقتصر الفكر الصوفى، وقد تأثر بالأفلاطونية الجديدة، على اعتبار هذه الصفات أو الأسماء الإلهية أفكارًا محضة عن الله، وإنما يقبلون وجودا على سبيل التجلى لأسماء الله وصفاته بالنسبة للعالم المخلوق. وفى هذا المعنى، على الرغم من أن الله لا يمثل أسماءه، فإن هذه الأسماء الخاصة به لا تكون شيئًا مختلفًا عنه - أو غيره- . ويمكن القول إن الأسماء الإلهية هى المصادر غير المخلوقة والأزلية للكائنات المخلوقة، لكن لكى يكون هذا التعبير صحيحًا ودقيقًا، يجب أن نضيف أنه بين الله وأسمائه لا يوجد أى نوع من الاختلاف. وهكذا فإن الشىء الوحيد الذى نستطيع أن نعرفه - وفى هذا ما يدل على أن ابن عربى كان تلميذًا نجيبًا لابن حزم - هو التسميات التى أراد الله أن نعرفه بها من خلال عدد محدد ومحدود من الأسماء: وهى الاسماء التى توجد فى القرآن. وبهذا الشكل تمثل الأسماء الإلهية، فيما يتعلق بعلمنا، المبادىء الإلهية للكون، والتى من خلالها يظهر فعل الله فى العالم المخلوق. ومن ثم، فهذه الأسماء تمثل أيضًا طرقا يمكن أن تقودنا إلى الله، وكذلك هى طرق للرقى لمعرفة الألوهية. وفى هذا الصدد، فإن الأسماء الإلهية تتعلق بالإنسان، وهو الذى يستخدمها حيث تمثل بالنسبة له طرقا وأشكالا لظهور الأسرار الإلهية. ولما كانت هذه الطرق قد وجدت دائمًا- منذ الأزل -، وكان لها وجود مطلق وكامل وواحد بشكل مطلق، فإن تجليات الوجود المحددة وجدت أيضًا - منذ الأزل - دائمًا بوصفها احتمالا مطلقًا، ولا يعود هذا إلى ذاتها، بل إنه فيما يتعلق بالله. وعلى العكس، فإنها تمثل احتمالية مطلقة فيما يتعلق بالإنسان.

والوحدة والوحدانية (الأحادية والواحدية) للذات الإلهية أرادت أن تظهر من خلال فعل حر بشكل مطلق - حيث لم تكن هناك أى ضرورة أو حاجة تجبرها على ذلك، ولا حتى مجرد عظمتها - من أجل أن يتحول ما هو كنز مستترإلى شيء خاص بما خلقه الله بفضله. ومن ثم فإن الخلق يمثل فعلا إراديا، وحرا ومؤقتا - أى يتم فى وقت محدد أو محدود - ووحدويا، وهو الذى من خلاله يخلق الله شيئا يشبه الصدى الشاحب - الغامض المعالم - لذاته نفسها. ويريد ابن عربى - بهذا الشكل - أن يتجنب المأزق الخطير الذى حدث من جراء استخدام العقلانية المفرطة من قبل علوم العقائد الخاصة بالأفلاطونية المحدثة، حيث أن المعنى الثلاثى المتمثل فى عظمة الله وعدم محدوديته وقدرته على كل شيء أدى إلى محو الحب والمعنى الأبوى(*) لله.

إن الأفلاطونية الجديدة الصوفية لابن عربى لا تظهر من خلال علم لاهوتى عقلانى على طريقة المشائين، ولا من خلال رؤية كونية تقوم على الفيض ؛ وإنما من خلال تجل حقيقى يبدى فيها الله ولعا شديدا، يقوم على المحبة، لإظهار ذاته، وكذلك رغبة كبيرة فى المعرفة والحب. ولهذا فعندما رغب ابن عربى فى أن يختار صفة يستخدمها الله فى فعل الخلق فإنه لجأ إلى أحد الأسماء التى يطلقها القرآن على الله ويكررها المسلمون فى كل صلواتهم وحتى فى تعبيراتهم ذات الطابع الاجتماعى: ألا وهو اسم الرحمن. إذن فالخلق، قبل أى شيء، هو ثمرة لرحمانية الله ورحمته، أى: لمحبته.

هذا المفهوم عن الخلق القائم على التجلى يشرح بشكل مرض رؤية ابن عربى حول تجدد الخلق. إن الله يخلق ويفعل ذلك من خلال أسمائه وصفاته، ولكن ليس لمرة واحدة للأبد، حيث يترك الأشياء بعد خلقها بدون عناية منه، بل على العكس، تكون عنايته بالأشياء المخلوقة دائمة ومستمرة لدرجة ان الفكرة المتصورة للنماذج (للمبادئ)

(*) هذا التعبير غير مستخدم فى الفكر الإسلامى عند الحديث عن الله وعلاقته بمخلوقاته، وانما تستخدم مصطلحات مثل الرحمة او الفضل أو الاحسان أو نحو ذلك . وإنما يستخدم هذا التعبير - على نحو مألوف - فى رحاب المسيحية والتصوف المسيحى . د. مدكور.

الخاصة بالأشياء تتجدد بشكل مستمر. وهكذا، فالأشياء المخلوقة ليس لها على الإطلاق وجود انعكاسى فحسب، يبقى بذاته بعد الخلق وإنما كلمة "مخلوق"– من حيث المبدأ – تعنى أن ذلك الشيء المخلوق يوجد حالة وجوده دائمًا فى خلق مستمر، وهو ما يحدث أيضًا فى أغلب الكون. ولهذا، يتناسب التتابع اللانهائى للعوالم مع منهاج ابن عربى، ولا يعنى أى نية للتعبير عن (فكرة) وحدة الوجود؛ سواء فى الأشياء المحددة أو تتابع الأكوان، لأن فعل الفناء ليس سابقًا على فعل عملية إعادة الخلق وانما هو متفق ومتزامن.

وتبعًا للمفاهيم السابقة، يميز ابن عربى بين أربعة عناصر كونية ذات مستوى كلى: العقل الأول، والهيولى، والنفس الكلية، والطبيعة الكونية أو الكلية. والعقل الأول هو الطريقة الأولية والأصلية للظهور الخارجى للذات الإلهية. ويعتبره ابن عربى الروح، وفى أحيان أخرى يسميه القلم الأعلى، حيث إن الله يكتب به المصير الخاص لكل الذوات المحددة. ويعتبر ذلك العقل، انطلاقا من ذاته التى لا تتغير، أزليا وغير مخلوق، أما من حيث إنه يمثل بداية لتطور وجود الخلق فإنه يعتبر مخلوقا وذلك إذا قارناه بالله. أما المادة الأولى أو الخام (الهيولى) فهى المبدأ المستقبِل – المُتلقى – أو هى المبدأ الخامد لظهور الكون، وتعتبر غير مخلوقة من حيث إنها مقابلة للعقل الأول، وتعتبر مخلوقة لأنها تأخذ شكلا محددا فى سلسلة الكائنات التى تكوّن العالم المخلوق. وفيما يتعلق بالنفس الكلية فهى التى تحرك الكون مثل الذى يحدث عند اتصال العقل الأول والمادة الأولى؛ وهى التى يكتب فيها بالقلم الاعلى مصائر الكائنات المحددة. والطبيعة الكلية ليست شيئا آخر إلا الكون نفسه، ولا تنطبق عليه هذه الصفة عندما ننظر إليه فى أثناء فعل الخلق الحر لله، وإنما بعد ذلك الفعل، حيث يكون فى هذا المعنى مخلوقًا.

وتؤدى المبادئ الكلية إلى أربع مراتب للكائنات. هذه المراتب هى مستويات أربعة مختلفة للوجود الإلهى الوحيد والكلى وذلك فى مقابلنا نحن، وليس فى مقابل الله. وهى كما يلى الأول: عالم الذات المحضة أو الطبيعة الإلهية والمتمثلة فى الله الخالق والذى

يظهر بذاته، ولهذا يطلق عليه ابن عربى عالم النور، والثانى: عالم الوجود الروحى المحض أو عالم النماذج - الملائكة. ثالثًا: عالم الوجود المشكل والمجرد من الروابط المادية، وهو عالم الصور فى عقولنا، رابعًا: عالم الصور الجسدية، وهو عالم الكائنات التى لها تكوين مادى.

(و) الإنسان كون أصغر:

إن دورة الخلق تنتهى بالإنسان، والذى لا يعتبر فقط تتويجا لعملية التجلى الإلهى - انطلاقا من معنى تاريخي - حيث إنه من الناحية الزمنية هو آخر الذوات خلقا، وإنما أيضًا لقيمته بين الكائنات بسبب الرتبة الخاصة لذاته؛ التى يظهر فيها - بشكل موجز - الصور المتعددة للكون بكامله. وهكذا يرى ابن عربى أن:

"الإنسان يمثل نسخة حقيقية ودقيقة للكون، بمعنى أنه يوجد فى الإنسان شيء من السماوات، وذلك من خلال جانب ما، وشيء من الأرض، وهكذا كل الأشياء التى توجد فى العالم، وإن كان ذلك ليس فى كل الجوانب منها، لأن الإنسان عندما نعتبره من خلال علاقته مع كل واحد من هذه المخلوقات فإنه لا يسمى سماء ولا أرضًا ... إلخ، ولكن ما يُقال هو أن فيه شيئا مشابها للسماء والأرض والماء والنار. وبهذا المعنى هو نسخة من العالم".

وتتحكم فى الإنسان، وهو الكون الاصغر، النفس الإنسانية، وهى الوسيلة الروحية التى لديها القدرة على تلقى الصور العقلية- الفكرية- القادمة من العقل المفارق. ويمكن أن يؤدى هذا التلقى إلى أن تحدث عملية عقلانية محددة(محضة)، وهو ما يمثل نور العلم، أو حركة نشيطة، وهو ما يحدث الأفعال العملية. ونظرًا لنبل أصل هذه النفس، فإنها يمكنها أن تتلقى وتستقبل كل الأنوار، بما فى ذلك أعلاها وهو الوحى الإلهى؛ وفى هذه الحالة نستطيع أن نصل إلى أسمى المعارف، بما فى ذلك العلم الذى يتنبأ بالأحداث المستقبلية.

إن مفهوم الإنسان بوصفه كونا أصغر يمثل نقطة الانطلاق التى يستخدمها ابن عربى فى تفسيره لنظرية الإنسان الكونى أو الكامل؛ والذى قد يتوافق من الناحية الجدلية مع المفاهيم - المبادئ الأربعة: العقل الأول، والمادة الأولى - الخام - والنفس الكلية والطبيعة الكلية. والكون والإنسان بوصفها أكوانا مصغرة يمكن أن يقارنا بمرآتين تنعكس كلٌ منهما فى الأخرى. ومن ثم، فإن الإنسان الكلى هو نموذج للإنسان وكذلك للكون، ويحتوى فى داخله على مبدأ لكل احتمالات الكون. لكن فى كتاب "الفصوص" ينقل ابن عربى هذا المفهوم من المستوى الميتافيزيقى المحض إلى المستوى العقدى والعملى، حيث يعتبر أن الإنسان الكلى له ثلاثة أبعاد: الأول هو النموذج لكل احتمالات الكون، ثانيًا: هو الإنسان الكامل بمعنى أنه نموذج الحياة الروحية للإنسان الذى مارس كل جوانب الحياة الروحية فى شكلها الكامل واستطاع أن يصل إلى الاتصال مع الله، ثالثًا: هو النموذج أو السر الأزلى للنبى، بمعنى أنه النموذج الذى سوف ينفذه النبى محمد، مؤسس الإسلام فى حياته.

ويفسر ابن عربى، تبعًا للمبادئ - العامة- للأفلاطونية المحدثة الخاصة بالمسلمين، الجزء الثالث لكتاب "النفس" لأرسطو بدون أن يقدم، بشكل عام، شيئا جديدا فيما يتعلق بذلك التيار إلا فيما يمثل النظرية الصوفية السيكولوجية الرئيسية لابن عربى: والتى تتمثل فى نظرية الوجد. وسبب هذه الخصوصية يعتبر أمرًا بديهيًا: فهو نتيجة طبيعية لاهتمامه الصوفى، وهو اهتمامه الأول والأصيل. وكذلك لأن هدف أى عقيدة أو طريقة صوفية هى تحقيق "الوصل"، وهو ما يتحقق من خلال الطرق والمقامات - والدرجات. حيث يتم الارتقاء فى طريق الكمال والذى يُرَبى فيه المريد على أيدى مشايخه إلى أن يستطيع متابعة الحياة الروحية بنفسه فقط وتتويجها بالوصل مع الله.

وتبعا لمعنى واسع جدا، يتمثل الطابع الأساسى لتجربة الوجد فى عملية تخلّ ذاتى مطرد فى عالم الضمير. حيث يتخلى ضميرنا ببطء عن الانشغال بأشياء العالم حتى يستطيع التركيز تدريجيا فى الحياة الداخلية حتى الوصول إلى حالة من

استجماع الأفكار العلوية: بحيث يكون الله فقط هو محور تفكيره. وإذا انطلق من (عالم) المخلوقات، فإنه لن يرى فيها طبيعتها كمخلوقات، أى الوجود الممكن فحسب، وذلك ليستطيع أن يتأمل فيها فقط ما بها من وجود نورانى، من الله. وهذا الأمر يتحقق من خلال عملية تحتوى على ست درجات، ولو رأيناها من خلال التخلى عن العالم فإنها تكون:

أولاً: التخلى الإرادى عن الانشغال بالأفعال الإنسانية ؛ ثانيًا: الفناء عن القوى الإنسانية، ثالثًا: الفناء عن الوعى بالشخصية الإنسانية؛ رابعًا: الفناء عن فعل الله فى الإنسان؛ خامسًا: الفناء عن علاقة الله مع العالم؛ سادسًا: الفناء عن الصفات الإلهية. وعندما نرى ذلك من ناحية القرب من الله، فإنه يعنى: أولاً: شهود الأفعال الإنسانية بوصفها تأثيرات من الله، ثانيًا: رؤية الملكات الإنسانية بوصفها وسائل إلهية مودعة فينا، ثالثًا: ان يكون الله فى بؤرة الوعى، رابعًا: رؤية نظرية لله، خامسًا: رؤية وجدية لله، سادسًا: رؤية وحدوية لله بوصفه ذاتًا بسيطة بشكل مطلق.

٥- الفكر الروحى لابن عربى:

(أ) الطريق الروحى:

إن التطوير العميق الذى قام به ابن عربى فى القوالب القديمة الخاصة بمفاهيم الأفلاطونية المحدثة والروحانية الإسلامية سوف يظهر بشكل فريد فى أفكاره الروحية وبخاصة فى نظرية النور. وتعتبر عملية المقارنة بين الأشكال الزهدية والصوفية هى نقطة انطلاقه. وكل حالة من الحالات الصوفية تقع بين ظاهرتين زهديتين: الأول سبب والثانية نتيجة، باستثناء الطرف النهائى للسلسلة، حيث يعتبر إدراك وجود الله عن طريق الحدس هو أعلى درجة فى الحياة الروحية: ويتمثل فى الوصل الدائم مع الألوهية.

ومن ناحية أخرى، فإن هذه العملية ليست عبارة عن ارتقاء عقلى محض، وإنما يتم هذا الوصل الصوفى من خلال الفضل والنعمة . ومن وجهة نظر أسين بلاثيوس ذلك الفضل بالنسبة لابن عربى :

"هو نور وعون من الله للإنسان، حتى يضبط الإنسان أفعاله مع القانون الإلهى. وهذا المفهوم يعنى مساعدة مزدوجة: نورانية وعملية. وهذا الأمر ليس ضروريا فقط لأنه وسيلة لنجاة النفس، وإنما بشكل عام لكل عمل خير حتى لو كان بالطبية الطبيعية. وكذلك يعتبر المدد (العناية) ضروريا للوصول لأى مقام صوفى، بما فى ذلك المرتبة العليا. وأكثر من هذا: فإن ابن عربى يعلن - بشكل متناقض من الناحية الظاهرية - أنه لا يمكن الاستغناء عن الفضل بما فى ذلك من أجل الرغبة فيه وطلبه. وبالإضافة إلى التقسيم الرئيسى للمدد إلى نورانى وعملى، يمكن تقسيم كلا النوعين إلى قسمين آخرين: مدد طبيعى، ومدد خارق للطبيعة أو دينى. وفى الحالة الأولى يقتصر تأثيره على مساعدة الإنسان - بشكل بسيط - لكى يوفق أفعاله لما يمكن أن نسميه قانونا طبيعيا، بمعنى، لكى يعمل بشكل صحيح. وفى الحالة الثانية يتجاوز تأثير المدد النظام الطبيعى، حيث يُلهم الإرادة ويستخدمها فى فعل الإيمان بالله وبوحيه وممارسة الفضائل اللاهوتية. ويكون ضمن هذه الحالة أيضًا أن يترقى فى درجات الكمال الروحى انطلاقا من المعرفة الذاتية، وهى عتبة التوبة، إلى التعامل القلبى مع الله والنور الصوفى. وفى النهاية يقسم (المدد) الفضل إلى مباشر وغير مباشر، وذلك تبعًا لأن يكون الله - بدون وسائط مخلوقة - هو الذى يرشده ويحركه، أو أن يستخدم لأجل تحقيق ذلك العقيدة والوعظ ونماذج أفراد آخرين."

وعند الوصول إلى هذه الحالة، يمكّن المريد - المبتدئ - أن يتلقى من الوحى الإلهى حتى خمس درجات، كل منها أعظم من الأخرى، وهى كما يلى: أولاً: إلهام نظرى، وهو يناسب العقل الذى يتعرف على الأفكار، ثانيًا: إلهام تأملى، وهو الخاص بالقلب الذى يطالع أنوار التأمل، ثالثا: الإلهام الموحى، وهو أمر يخص أكثر الأشياء قربًا للنفس والذى يظهر لنا أسرار الحكمة والتدبير الإلهى ؛ رابعًا: الإلهام للروح، وهو

خاصية للروح التى تصف أسرار الحياة الأزلية والأحداث المستقبلية والماضية والخفية، خامساً: الوحى إلى السر وهو خاص بالسر (*)، وهو الذى يكشف لنا الصفات الإلهية الغيبية، سواء صفات الجمال أو صفات الجلال.

ويؤدى التأمل الخاص بالدرجات الأولى إلى أن تتولد فى النفس رغبة لا تكبح، وذلك لكى تبقى – تستمر– بشكل دائم فى ذلك التأمل السامى جداً، وذلك بمساعدة النور الإلهى، والذى ليس إلا الحضور النورانى لله بوصفه نورا ومصدراً لكل نور، والذى يفيض على عالم الكائنات المخلوقة ليمنحها الوجود. ويمكن لكل واحد من هذه الكائنات، وذلك تبعًا لمرتبة شخصيته، أن يحفظ أو يحافظ – تقريبًا – على انعكاس النور الربانى. وتحفظ الأنفس النور بدرجة أكبر من غيرها، وذلك على الرغم من أن اتحادها مع الأجسام والذنوب تجعلها تُظلِم تدريجيا، لكن – فى كل الاحوال – وحتى فى أكثر النفوس معصية تبقى جمرة منيرة (متقدة)، يمكن أن تضىء من جديد مع تألق النور الإلهى.

إن النور الإلهى – على هذه الوجهة – قادر على تحويل النفس بشكل جذرى، وهو ما يجعل من الممكن أن تتحول هذه النفس إلى مكان مناسب لأكثر المقامات جمالا، حتى لو لم نستطع الوصول إلى معرفة دقيقة عن تلك المقامات، وذلك لأن المعرفة الإنسانية تعتمد على التشابه أو القياس. وهذا هو الذى يجعلنا نعرف ما هو مجهول من خلال الشبيه المعروف. ولما كان الله ليس كمثله شىء فإننا نستطيع فهم هذه الحالات الفائقة الجمال من خلال الأشكال – الصور– التى تشير إلى النور الإلهى والحضور المشرق لله والاتصال الوجدى اللذين يصلان إلى ذروتهما من خلال الفعل العلوى للحب، وهو الغاية النهائية للروح وثمرة الحياة الأخلاقية والروحية. هذه الدرجة

(*) عرف الجرجانى السّر بأنه لطيفة مودعة فى القلب كالروح فى البدن، وهو محل المشاهدة، كما أن الروح محل المحبة، والقلب محل المعرفة. التعريفات طبعة الحلبى، مادة السر، فكان السّر هو قلب القلب.د. مدكور.

يتم الوصول إليها – وبلوغها– من خلال الانتقال بين المقامات التالية: أولاً: تقليد فضائل النبى محمد؛ ثانيًا: المداومة على التوبة؛ ثالثًا: عيش حياة الزهد، والتى تقوم على التخلى عن كل نوع من الشهوات بما فيها المباحات، وذلك للوصول إلى طهارة القلب؛ رابعًا: ممارسة أعمال الخير الأخوية مع الكل وكل ما يحيط بنا؛ خامسًا: التحلى بالصبر عند المصائب؛ سادسًا: متابعة أعمال الشكر على الخير الكثير الذى نحصل عليه ؛ سابعًا: الدخول إلى حضرة الله؛ ثامنًا: الجهاد الروحى، وذلك للاستمرار فى البقاء مع الله وفى الله؛ تاسعًا: زيادة الحب للمخلوقات التى هى مرآة تعكس جمال الله وذاته.

(ب) الحب الإلهى:

يجعل ابن عربى الحب الإلهى مبدأ محركا لكل الحياة الروحية، ولهذا يلجأ مرة أخرى إلى نظرية الأفلاطونية المحدثة التى طورها المفكرون المسلمون وجمعها ابن حزم فى الأندلس. ولما كانت نظرية ابن حزم عن الحب قد عرفت على المستوى الشعبى فيما بعد، وكان لابن عربى علاقات مع بعض تلاميذ ابن حزم، فليس من الغريب أن يستعين بهذه النظرية عندما يشرح الحب الإلهى . يبدأ ابن عربى بدراسة درجات الحب وهى كالتالى : أولاً: "الهوى"، والذى يجعله ابن عربى يتمثل فى الميل العاطفى الذى يؤدى إلى ظهور مشاعر الحب – فى الحال – من خلال كلمات أو إشارة أو معروف أو بمجرد النظرة. وفى الحب الإلهى يتولد الهوى من الإيمان بالأوامر، الذى يجعل الإنسان لا يقتصر فقط على أداء الفروض الدينية وإنما يفضلها الإنسان ويحبها؛ ثانيًا: "الحب" وهو الذى يحدث عندما نكتشف الهوى ونوافق بشكل وا ع عليه حيث نركز مشاعرنا فى الذات المحبوبة. وفى رؤيته للحب الإلهى يجعل الحب يتمثل فى تفضل الله، وأن نركز اهتمامنا على محبته، ثالثًا: "العشق" والذى يتحقق عندما يتملك الحب النفس بشكل كامل حيث تتوجه النفس نحو المحبوب فقط، ولا ترى الأفراد الآخرين. وفى الحب الإلهى تتمثل هذه الدرجة فى الرغبة فقط فى الوصل مع الله،

رابعًا: "الود"، وهو الرغبة فى الوصل الدائم والمستمر، والذى يزداد عمقًا ودوامًا. والود فى الحب الإلهى يتمثل فى البقاء أو الاستمرار فى الاتحاد - الوصل- الوجدى مع الله. وهكذا فعندما يصل المحب إلى هذه الدرجة، فإن الرغبة فى الحب تبقى حتى لو تغير الشىء المحبوب - حتى لو حدث تغير فى المحبوب.

يقول ابن عربى: "إن الحب تعلق خاص من تعلقات الإرادة، فلا تتعلق المحبة إلا بمعدوم غير موجود، فى حين التعلق يريد وجود ذلك المحبوب أو وقوعه ... ذلك أن الحب للمحب هو إرادة أوجبت الاتصال بهذا الشخص المعين كائنا من كان. إن كان ممن من شأنه أن يعانق فيجب عناقه، أو ينكح فيجب نكاحه، أو يجالس فيجب مجالسته. فما تعلق حبه إلا بمعدوم فى الوقت من هذا الشخص، فيتخيل أن حبه متعلق بالشخص وليس كذلك. وهذا هو الذى يهيجه للقائه ورؤيته، فلو كان يحب شخصه أو وجوده فى عينه فهو فى شخصيته أو فى وجوده فلا فائدة لتعلق الحب به، فإن قلت إنا كنا نحب مجالسة شخص أو تقبيله أو عناقه أو تانيسه أو حديثه ثم نرى تحصل ذلك والمحب لا يزول مع وجود العناق والوصال فإذًا متعلق الحب قد لا يكون معدوما . قلنا أنت غالطه إذا تعلقت المحبة بعناقه أو مجالسته أو موانسته فإن متعلق حبك فى تلك الحال ما هو بالحاصل وإنما هو بدوام الحاصل واستمراره."(*)

ولا يعتبر ابن عربى الحب الإلهى حبًا روحيًا بسيطًا، لأنه من خلال مجموعة المصطلحات التى يستعملها يمكن أن يكون الحب روحيا وماديا. والحب الروحى يهمه الخير بالنسبة للمحبوب، أما الحب المادى فيهمه الخير بالنسبة للمحب. ولكن الحب الإلهى يتميز بأنه روحى ومادى فى نفس الوقت. وذلك لأن الله يخلق، بإرادته الحرة ورحمته، كل ما هو موجود ليبين حسن وجمال ذاته. (فى هذه الحالة) يكون حب الله

(*) الفتوحات - الجزء الثانى ص ٢٣٧ - المترجم .

روحياً، ولكن الله خلق أيضاً الإنسان لكى يستطيع تأمل خير الله وجماله فى خلقه وفى ذاته، وهكذا يرد بحبه على ما هو إلهى. وفى هذا الصدد، فإن حب الله يكون أيضاً مادياً، وحب الله هذا - بهذا الشكل - مادياً وروحياً ليس مستقلاً بأى شكل عن الكائن الإلهى، وإنما هو صفة أزلية ودائمة، وعلة لانتشار ذاته، بمعنى علة لخلقه، ومن ثم، علة لكل الأشياء الحسنة والجميلة وللإنسان نفسه ونموذجا للحب الإنسانى ولحب كل المخلوقات.

أيضاً، فإن حب الإنسان لله يتميز بأنه - فى نفس الوقت - مادى وروحى. فى المعنى الأول، أى المادى، فلأننا نحب الله بسبب النعم الكثيرة التى نتلقاها منه، وذلك بدءاً من الوجود البسيط وانتهاء بالثروات المادية والروحية المباشرة. وفى المعنى الثانى أى الروحى فلأننا نحب الله لأجل الله ذاته وبفضل منه.

يقول أسين بلاثيوس: " تعتبر هذه الشهوة - الرغبة - روحية بشكل كامل، وكذلك هدفها الأخير والخطير: وهو الله. ولا تكون نتيجة للشهوة مثل الحب المادى فحسب. وعندما يكون المحب منهمكا ومستغرقا فى تأمله فإنه لا يحس ولا يرى ولا يسمع ولا يتكلم ولا يفكر ولا يتذكر ولا يرغب ولا يتخيل إلا محبوبه، وإن حبا بهذا القدر لا يمكن تصوره إلا عندما يكون المحبوب هو الله. بالإضافة إلى ذلك، فإن الله يكون موجوداً دائماً بالنسبة للنفس التى تتأمله، وهذا الوجود يحافظ على الاستغراق الكامل ويزيده، حيث يشبع بذلك تلك الشهوة العاطفية بدون أن يصل مطلقا بذلك إلى الارتواء الكامل، لأنه كلما تأمل المحبوب زادت رغبته فى أن يظهر له. وهكذا يسمو الحب الطبيعى إلى أعلى درجة من المثالية وذلك لكى يفيد بوصفه رمزاً نبيلاً للحب الصوفى. وبشجاعة منقطعة النظير يؤكد ابن عربى أن الله هو الذى يظهر لكل محب تحت حجاب محبوبته، والتى لا يمكن أن يحبها أو يعبدها (*) إذا لم تتمثل فيها الألوهية، حيث إن الخالق

(*) كنا نتمنى لو أن المؤلف أورد نصا لابن عربى يوضح هذا المعنى ويؤكده.

يتخفى عنا، لكى نحبه تحت المظاهر الخاصة بكل الفتيات الجميلات اللاتى تغنى الشعراء بجمالهن الجسدى."

وهذا الحب هو الذى سيتغنى به ابن عربى فى أجمل الأبيات، مستخدما رموزا غاية فى الجراءة، وذلك فى كتابه الشهير "ترجمان الأشواق". إنها قائمة شعرية لرموز عشقية، ولتعبيرات جسدية وشهوانية، واستعارات جريئة بشكل كبير جداً، تتغنى بالحب المادى الجامح، يتم تفسيرها بشكل مجازى فى كتاب "ذخائر الأعلاق" رموزاً لأسرار الحب الإلهى، وذلك حتى يصل إلى القمة الصوفية والتى تتمثل فى التخلى عن الكرامات، وذلك لنحب الله بواسطة الله نفسه، وعندما يكون لدى الإنسان الله فقط فى ذاته ليس خوفًا من عقاب أو طمعًا فى ثواب:

بالنسبة إلى نعيم الجنة، مثل عذاب نارك، إن حبك الذى يتملكنى لا يقلله عقاب، ولا يزيده ثواب، إن كل ما تفعله فى، فقط هذا سأحبه، فقط هو "[٦]

هوامش الفصل الثامن

(١) أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطا الله بن العريف (هل العُروف) وُلد فى ألمرية فى ٢ جمادى الأولى عام ٤٨١/١٠٨٨م، من عائلة فقيرة جداً . تعلم فكر ابن مسرة الذى يتبنى أفكار الأفلاطونية الجديدة، وأخذ – بعد ذلك بقليل – فى القيام بالتدريس فى كل من ألمرية وسرقسطة وبلنسية. ولقد أيقظ العدد الكبير لتلاميذ ابن العريف ونوعيتهم وحماسهم مخاوف الأمير على بن يوسف بن تاشفين، وحقد قاضى ألمرية ويدعى ابن الأسود، والذى كان قد اشتكى ابن العريف. ولهذا فقد أمر على بن يوسف حاكم ألمرية أن يبعث إلى بلاط مراكش ابن العريف وتلميذيه أبا بكر المايورقى وابن برجان؛ ووصل ابن العريف مقيداً حتى سبتة ، ولا نعرف سببا لذلك ، ولعله من قبيل الإفراط فى الغيرة أو الرغبة فى الانتقام . وقد أمر الأمير بفك قيوده واستقبله بود وترحاب، ولكن حقد القاضى وجد سبيلا لكى يضع له السم فى باذنجانة، بكل تأكيد أكلها ابن العريف وأدت إلى وفاته فى بلاط مراكش، وذلك فى ٢٣ صفر عام ٥٣٦/ ١١٤١م. وكان لوفاته وقع كبير وأحدثت حزنا كبيرا لدرجة أن الأمير طلب بحث سبب وفاته، وقد أُدين القاضى بالسجن ثم بعد ذلك بالموت. وقد وصل إلينا من كل مؤلفاته كتاب "محاسن المجالس" فقط .

(٢) أبو بكر محمد بن الحسين من ميورقة درّس فى غرناطة وسافر إلى المشرق وأقام فى مكة والإسكندرية.

(٣) أبوالحكم بن برجان، يعود أصله – بشكل واضح – إلى عائلة مولدية، لأن برّجان هى تعريب للكلمة الإسبانية Barragan، وكان مغربيا، علّم فى إشبيلية، ويبدو أنه أُعدم فى مراكش بأمر من الأمير المرابطى على بن يوسف نحو عام ٥٣٦/١١٤١م. وسبب ذلك الإعدام أن حوالى مائة وخمسين قرية كانت قد اعترفت به إماماً . كتب شرحين أحدهما لأسماء الله الحسنى وآخر للقرآن

(٤) لقد انتهز ابن قسى فرصة تدهور الإمبراطورية الموحدية فنصب نفسه إماماً. وقد خرج ابن غانية من قرطبة للقضاء عليه لكن جهوده لم تُكلل بالنجاح، وظل مستقلاً لفترة تزيد عن عشر سنوات وذلك حتى وفاته عام ٥٤٦/١١٥٦م، على الرغم من جهود المرابطين والموحدين.

(٥) نظراً لكثرة مؤلفات ابن عربى، فسوف أشير إلى الأعمال التى أعتبرها أساسية ، سواء لفهم فكره أو الكتب التى استخدمتها فى هذا البحث:

١ – كتاب ذخائر العلائق، طبعة بيروت ١٣١٢/١٩٠٤م.

٢ – الديوان الأكبر، طبعة بومباى، بدون تاريخ .

٣ – كتاب الفتوحات المكية، طبعة بولاق عام ١٢٩٣/١٨٧٦، ترجمة جزئية فى الإسلام المتنصر، رقم ١٢٦ ص ٤٥٠-٥١٨، وتوجد طبعة ممتازة محققة لعثمان يحيى بدأت تنشر فى القاهرة ابتداء من ١٩٧٢، وقد طبع منها حتى عام ١٩٩٠ ثلاثة عشر جزءًا ولكن تشدد بعض علماء جامعة الأزهر القاهرية نجح فى إيقاف نشر الكتاب لعدة سنوات. (*)

٤- كتاب شرح فصوص الحكم، طبعة اسطنبول ١٣٠٩/١٩٨١م، ترجمة جزئية إنجليزية، مدراس عام ١٣٤٨/١٩٢٩، وترجمة فرنسية- باريس عام ١٩٥٥.

٥- كتاب مواقع النجوم، طبعة القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧م ترجمة جزئية لأسين بلاثيوس فى المرجع المذكور من ٣٧٨ - ٤٢٢.

٦ – كتاب محاضرة الأبرار، طبعة القاهرة ١٢٨٤/١٨٦٧م.

٧ – كتاب التدبيرات الإلهية، ترجمة جزئية لأسين بلاثيوس فى المرجع المذكور، ص ٣٥٢ - ٣٧٠.

٨ – كتاب تحفة السفرة، إلى حضرة البررة طبعة اسطنبول عام ١٣٠٠/١٨٨٣

٩ – رسالة الأمر المحكم، طبعة اسطنبول ١٣١٥/١٨٩٧، ترجمة جزئية لأسين بلاثيوس فى المرجع المذكور ص ٣٠٠ - ٣٥١

١٠- رسالة فى كنه ما لابد للمريد منه ، طبعة القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠، ترجمة جزئية لأسين بلاثيوس فى المرجع المذكور.

١١- كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. طبعة القاهرة ١٣٣٢/١٩١٤، ترجمة لأسين بلاثيوس المذكورة. ص ٤٣٣/٤٤٩، طبعة عربية وترجمة إسبانية ومقدمة بقلم سعود حكيم والأب بنيتو، مرسيه عام ١٩٩٤م.

١٢- رسالة القدس، ترجمة لأسين بلاثيوس عام ١٩٣٩، والكتاب التالى:

Vida de santones andaluces ,Madrid,1933

١٣- رسالة المعلوم، موجود ضمن مقدمة الفتوحات المذكورة.

(*) ثم طبع بعد ذلك الجزء الرابع عشر ليكون آخر ما قام د. عثمان يحى - رحمه الله - بتحقيقه قبل وفاته . د. مدكور.

١٤- المعرفة.

١٥- ترجمان الأشواق.

وحول مؤلفات ابن عربي يمكن الرجوع إلى مقال ناتكوت المذكور فى المراجع .

(٦) لقد أبقينا على ترجمة أسين بلاثيوس التي على الرغم من الوقت الذى مر فإنها مازالت ذات قيمة كبيرة .

مراجع الفصل الثامن

1015. Addas, C., *Ibn 'Arabí ou la quête du soufre singe*, París, 1989.
1016. 'Affifí, A. E., *The mystical Philosophy of Muḥyīd Dīn Ibn al-'Arabí*, Cambridge, 1939.
1017. Asín Palacios, M., «Mohidin», Pub. en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1899, vol. II, pp. 217-156; esp. 226-242 y 246-254.
1018. Ídem, «La psicología según Mohidin Abenarabi», pub. en *Actes du XIVè Con. Int. des Orien.*, pp. 79-191.
1019. Ídem, *La escatología musulmana en la Divina·Comedia*, 1.ª ed., Madrid, 1919; 2.ª, 1943; esp. 338-351; 3.ª, 1961; 4.ª, 1984.
1020. Ídem, «Historia y crítica de una polémica», pub. en *Il Giornale Dantesco*, Florencia, 1923, pp. 289-307; 1924, pp. 1-27 y 149-158.
1021. Ídem, «El místico murciano Abenarabí. I. Autobiografía cronológica», pub. en *Bol. de la R. A. de la Historia*, 87 (1925), pp. 96-172.
1022. Ídem, «Ídem II. Noticias autobiográficas de su Risalat al Cods», pub. en *Ídem, ídem*, pp. 582-611.
1023. Ídem, «Ídem III. Caracteres generales de su sistema», pub. en *Ídem*, 88 (1926), pp. 582-637.
1024. Ídem, «Ídem III. Su teología y sistema del cosmos», pub. en *Ídem*, 92 (1928), pp. 654-751.
1025. Ídem, *Dante y el Islam*, Madrid, 1927.
1026. Ídem, «De la mystique d'Abenarabí», pub. en *Rev. d'Asc. et Mystique*, 2 (1931), pp. 29-43.
1027. Ídem, «El místico Abū-l-'Abbās ibn al-'Arīf de Almería y su Maḥāsin al-maŷālis», pub. en *Obras escogidas*, vol. I, Madrid, 1945, pp. 219-223.
1028. Ídem, *Ibn 'Arabí de Murcia, «Risālat al-Quds»*, trad. española, Madrid, 1933; ed. árabe, 1939.
1029. Ídem, «Sāḏilíes y alumbrados», pub. en *Al-Andalus*, a partir de 9 (1944).
— Ídem, núm. 126, vol. I, pp. 284-293, 298-300 y 311-314.
— Ídem, núm. 4, pp. 33-113, 131-133, 218-219, 227-228, 252-253, 259-264 y 338-351.
— Ídem, núm. 554.
1030. Badawí, 'A., «Autobiografía de Ibn 'Arabí», pub. en *Al-Andalus*, 20 (1955), pp. 107-128.
1031. Burckhardt, T., *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin Ibn 'Arabí»*, París, 1950.

1032. Ídem, *Muhyī-D-Dīn Ibn 'Arabí, «La sagesse des Prophetes» (Fuçūç al-Hikam)*, París, 1955.
1033. Carmona Gonzalez, A., *Los dos horizontes (Textos sobre Ibn al-'Arabí)*, Murcia, 1992.
1034. Chittick, W. C., *The Sufi Path of Knowledge (Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, N. York, 1989.
— Corbin, H., núm. 62.
1035. Chodkiewicz, M., *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, París, 1986.
1035bis. Ídem, *Un océan sans rivage Ibn 'Arabī, le Livre et la Loi*, Paris, 1992.
1036. Cruz Hernández, M., *Ibn 'Arabí de Murcia*, Murcia, 1968.
1036bis. Ídem, «La gnosofía iluminativa de Ibn 'Arabí y su influencia en el esoterismo de la Šī'a», pub. en *Los dos horizontes*, ed. cit., pp. 103-116.
1036ter. Chodkiewicz, M., «Le Coran dans l'oeuvre d'Ibn 'Arabí», pub. en *Los dos horizontes*, ed. cit., pp. 149-162.
— Ḍabbí, A. Ŷ., al-, núm. 627, bs. 360.
1037. Elliot, W. y A. Khalid Abdulla, *Ibn 'Arīf. «Maḥāsin al-Maŷālis». The attractions of mystical session*, trad. inglesa, Londres, 1979.
1038. Goldziher, I., «Ibn Barraŷān», pub. en *ZDMG*, 68 (1914).
1038bis. Ḥakīm, S., *I'A. K. al-Isrā'-l-maqām al-asrā*, Beirut, 1988.
1039. Ídem y P. Beneito. *Las contemplaciones de los misterios*, ed. árabe, trad. española e int. Murcia, 1994.
1039bis. Harris, J., *Ibn 'Arabí, Journey to the Lord of Power*, trad. inglesa, Londres, 1981.
1040. Ibn 'Abd al-Barr, A. 'U., *Mujtaṣar*, El Cairo, 1320/1907, pp. 208-209.
— Ibn al-Abbār, A. 'A., núm. 631; bs. 608.
1041. Ídem, *Mu'ŷam*, ed. Codera BHA, bs. 14, 123, 253 y 1797.
1042. Ibn 'Arabí, M., *K. al-Futūḥāt al-Makkīya*, El Cairo, 1292/ 1876; esp. vol. I, pp. 278-283, 330-333 y 338-340; II, 194-196, 399-402, 425-426, 430-434, 439-450, 461-478, 561-562, 650-655 y 675-678; III, 109-110, 344-345, 475-476 y 505.
1043. Ídem, *K. Mawāqi' al-nuŷūm*, El Cairo, 1325/1907; esp. pp. 10-13, 52-53, 89-94, 121-122, 133-134, 140-141 y 179.
1044. Ídem, *K. Ḍajā'ir al-a'lāq*, Beirut, 1312/1904.
1045. Ídem, *K. Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, Istanbul, 1309/1891.
1046. Ídem, *Risālat al anwār*, El Cairo, 1322/1914.
— Ibn Baškuwāl, A. Q., núm. 635; bs. 175.
— Ibn Ḥazm, A. M., núm. 164, vol. IV, p. 205.
— Ibn Jallikān, Š., núm. 247, vol. I, p. 93.
1047. Landau, R., *The Philosophy of Ibn 'Arabí*, Londres, 1959.
1048. Massignon, L., *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam*, París, 1929.
1049. Morris, J., «Ibn 'Arabí and his interpreters», pub. en *JAOS*, 106 (1986) y 107 (1987).
1050. Natcutt, M., «Ibn 'Arabí in print», pub. en *Los dos horizontes*, ed. cit., páginas 299-211.

1051. Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
1052. Ídem, Ibn 'Arabí, *al-Turŷumān al-aŝwāq*, Londres, 1911.
1053. Nyberg, H. S., *Ibn 'Arabí, K. al-Tadbīrāt al-ilāhiya*, Leiden, 1919.
— Ŝa'rānī, A. M., núm. 645, vol. I, p. 15.
1054. Pla, R., Ibn 'Arabí. *Tratado de la unidad*, trad. española, Madrid, 1979.
1055. Yaḥyà, O., *Histoire et classification des oeuvres d'Ibn 'Arabí*, 2 vols., Damasco, 1964.
1056. Ídem, *Ibn 'Arabí. K. al-Futūḥāt al-Makkīya*, a partir de 1391/1972; pub. una docena de vols.
1057. Ídem, «La nouvelle edition des Futūḥāt al-Makkīya du Caire et les reactions politico-religieuses qu'elle a provoquée à partir de l'Egipte», pub. en *Los dos horizontes*, ed. cit., pp. 475-482.

الفصل التاسع

نهاية الفكر الأندلسى [القرنان الثالث عشر والرابع عشر]

١- نهاية الفكر الأندلسى:

إذا كان الطابع الأرسطى العميق لابن رشد قد أعقبه نهاية الفلسفة الإسلامية، فإن رحيل ابن عربى إلى المشرق قد أغلق الدورة الإبداعية للروحانية الأندلسية، حتى وإن لم توقف تطورها الاجتماعى الذى أحدثته - بشكل خاص - المدرسة الشاذلية التى تعود أصولها لفترة سابقة على فكر ابن عربى نفسه. وتقدم هذه المدرسة الصوفية فقط، وكذلك شخصيتان مستقلتان وهما ابن سبعين المرسى، وابن الخطيب اللوشى، جوانب خاصة تستحق عرضًا أكثر تفصيلاً. أما فيما يتعلق بابن خلدون، فإنه لا ينتمى إلى المجال الجغرافى والتاريخى للأندلس، ولهذا يجب أن يضاف إلى الجزء التالى.

٢ - ابن سبعين المرسي (١٢١٦ - ١٢٧١)

(أ) شخصية صعبة:

تتميز شخصية ابن سبعين وفكره بخصائص تجعل من الصعب تقييم مؤلفاته أو آرائه أو إصدار رأى بشأنهما. حيث ينتمى ابن سبعين إلى عائلة غنية وفخورة بنسبها[1] وقد نسب إليه كاتبو سيرته أنه تلقى تعليمًا ممتازا: يشتمل على دراسات

إنسانية وكذلك القرآن والفقه والفلسفة. وقد تعلم الفكر الصوفى على يد الشيخ إسحاق بن الماراعا بن الدهاق، الذى شرح كتاب "محاسن المجالس" لابن العريف. ثم انتقل ابن سبعين وهو فى بداية شبابه إلى مدينة سبتة حيث انضم إلى إحدى الزاويا، وذلك ليمارس الشعائر الصوفية - الروحانية - وعندما تلقى ابن خلاص ,وكان حاكماً لتلك المدينة، رسالة من فيدريكو الثانى موجهة للسلطان أبى محمد عبدالواحد الرشيد، كلًف ابن سبعين بالرد عليها. وبعد أن قطع كل شمال إفريقيا سافر إلى المشرق وبقى هناك حتى وفاته.

ومن الصعب جداً أن نعيد تقديم تصور شخصية ابن سبعين حيث إن كاتبى سيرته يتأرجحون - يختلفون - ما بين تسميته بأعلم البشر وأتقاهم ووصفه بأنه أفسق الناس. لكن، إذا تركنا بعض التفاصيل الصغيرة، فإنه لا يوجد أدنى شك فى أنه كان رجلاً مثقفًا وذكيًا وعالمًا. أسلوبه الأدبى قاصر (فقير) وبلاغى، وربما سبب ذلك حبه للارتجال والترويج (الدعاية) أكثر من حبه للعلم. كذلك، فقد أجبره تشدد الفقهاء على أخذ احتياطات كبيرة جدا، وعلى الرغم من ذلك فقد دخل فى الكثير من الصراعات وحدثت له مكائد، وإن كان قد عُوض عن ذلك من خلال أنه كان له العديد من التلاميذ الذين عملوا على نشر آرائه. وقد نسب له العلماء التقليديون أنه كان يؤمن بوحدة الوجود، وينفى أن القرآن هو خاتمة الوحى الالهى، وكذلك بأنه كان ملحداً، وأنه كان ينفى قيمة الصلاة، ولكن تلاميذه يذكرون أنه كان شهما، وفاضلاً، وزاهداً حقيقياً، ومحبًا للخير وكريمًا. والتراث الإسلامى دافع عنه، واعتبره رجلاً قد استحق وتمتع بفضل الله بل ووصل الأمر إلى أن مؤلفا لاتينيا نسب لأحد الباباوات مدحًا فى ابن سبعين.

ومن ناحية أخرى، فربما كان ذا شخصية عنيدة، بل وحتى متجبرة كما يبين ذلك كتابه "أسئلة صقلية ". وفى هذه الحالة، فإن الآراء السلبية - النقدية- التى تُنسب له عن مفكرين آخرين يمكن أن تكون صحيحة وأن يكون قد قالها هو بالفعل. ويبدو

ابن سبعين – من خلال سيرته – صاحب شخصية متعالية حيث رفض هدايا فيدريكو الثاني. واعتبر نفسه الشيخ الصوفي الوحيد الذي له قدرة على الإرشاد بشكل سليم , وقلل من شأن كل المفكرين، حيث وصف ابن سينا بأنه متغطرس والغزالي بالغامض، وابن باجة بالسفسطائي، ولم يمنح لأي من معاصريه أي قيمة علمية في علوم الموسوعة الإسلامية، وأطلق على نوابغهم أدعياء العلم . وبالطبع كان هناك من كال له بمكياله – مثل ابن الخطيب – الذي وصف مؤلفات ابن سبعين بأنها غير مفهومة، وأنها تفيد فقط في إفساد عقل أعقل الناس. وقد كانت مؤلفات ابن سبعين كثيرة جداً، وذلك إذا صدقنا ما قاله كاتبو سيرته، وأهم هذه المؤلفات هي "أسئلة صقلية "و "بُدّ العارف" و"لسان الفلك الناطق" و " كتاب الدراج"[٢]

(ب) أسئلة صقلية:

ويعتبر كتاب "أسئلة صقلية" هو أشهر كتب ابن سبعين في الغرب وأكثرها شعبية، حيث تُرجم – بشكل جزئي– مرتين على يد أماري ومهرن، وأعد له سيريفتين طبعة نقدية، حيث طرح العديد من القضايا، وانطلاقًا منه أطلق على ابن سبعين لقب الأرسطي. وبالإضافة إلى ذلك، وبدون المبالغة كثيرا واعتبار تلك التسمية صحيحة، (وهو أمر لا يمكن لأحد لديه ولو معلومات قليلة عن الفكر الإسلامي أن يتبناه)، توجد أمامنا قضية مدى صحة نص كتاب "اسئلة" في شكله الحالي الذي وصل إلينا .

وفيما يتعلق بنسبة كتاب "أسئلة صقلية " لابن سبعين فإن هذا أمر لا يمكن بشكل جاد نفيه، كذلك لا يمكن أن يقبل أن النص الذي وجه لفيدريكو الثاني هو النص الموجود الآن بين أيدينا. إن تعبيرات شائعة جدًا مثل " قصد أول"، "قصد ثاني" و " النظام القديم" التي تظهر في كتاب " بُدّ العارف" توجد أيضًا في "أسئلة صقلية"، وتدل

على صحة النص. ولكن يجب أن نشك أن توجد فى النسخة المرسلة لفيدريكو الثانى مجموعة من الألفاظ المهينة وذات الذوق المنحط، مثل التى توجد فى النص الحالى، وأكثر من ذلك أن يتجرأ ابن سبعين على فيدريكو الثانى ويوبخه، وأن يخاطبه بألفاظ وقحة، وان يقول له "لولا خوف التطويل" وذلك ليعتذر له عن الغموض فى الآراء، ويحيل التصحيحات - والإيضاحات - إلى محادثات شخصية (والتى كان ابن سبعين يعلم تمامًا أنها شبه مستحيلة)، وإلى مراسلات تالية بينهما.

ويجب أن نفترض أن ابن سبعين قد أرسل - بكل تاكيد - إلى فيدريكو الثانى ردًا أكثر اعتدالاً، ثم بعد ذلك نشر فى العالم الإسلامى ذلك الرد بعد تصحيحه وتزيينه بشىء من الفخر وعدم الاحترام. ومن ناحية أخرى، فإن كتاب" أسئلة صقلية " لا يمثل الفكر الحقيقى لابن سبعين، وذلك لأن الرأى المعروض فيها حول ملكة النفس الخالدة، لا يتفق مع الفكر الموجود فى "بد العارف". وبالاضافة إلى ذلك ,يذكر ابن سبعين فى نهاية كتاب "أسئلة صقلية " مرة أخرى أنه يعرض لفيدريكو الثانى الشيئ الذى يرغب فى معرفته وهو "القول المقبول" وليس العلم الحقيقى المعبر عنه - الموجود- المذكور فى كتاب "التحقيق". إذن، فما هو الفكر الحقيقى لابن سبعين ؟

(ج) التكوين العلمي لابن سبعين:

فى فكر ابن سبعين يمكن التمييز بين جانبين أساسيين: عناصر فلسفية تقريبًا، وآراء صوفية، لكن هذين العنصرين لا يقدمان منفصلين بشكل واضح، وإنما يوضعان معًا فى المجمل العام من الآراء الباطنية التقليدية. والكيفية التى يمزج بها ابن سبعين هذين العنصرين تتمثل فى أنه يقوم بعرض أول مركز ثم يعقبه بشرح أكثر عمقًا للنقاط المهمة فى الموضوع ويضع لها عنوان" تحقيق" وذلك تبعًا للتقنية الصوفية. ولقد أشار الأستاذ ماسينون إلى أن هذين الجانبين الأيديولوجيين ينعكسان فى أسلوب

ابن سبعين حيث تتميز نصوصه ذات الطابع العرضى فقط بانها أكثر وضوحًا من النصوص الأخرى ذات الطابع الباطنى الدقيق. وهذه النصوص الأخيرة تتميز بشكل عام بأنها غير واضحة وغامضة، وفى بعض الأحيان غير مفهومة، حيث يقدم فيها شرحه للقضايا التأملية المعقدة جداً.

ومن ناحية أخرى، فإن العناصر الفلسفية لفكر ابن سبعين لا تحتوى على شىء جديد فيما يتعلق بالمختصر التقليدى للأفلاطونية الجديدة. وفى بعض الأحيان يمكن التفكير أو الظن فى أن غموض اللغة والأسلوب الباطنى، بالإضافة إلى معناه واستخدامه التقليدى فى التصوف، ربما يكون وسيلة لتغطية فقره الفكرى. وربما كان منطقيًا التفكير فى أن عناصر كثيرة من فكر ابن سبعين يمكن أن يكون مصدرها ابن العريف، ولكن لاتور أشار - منذ سنوات - إلى أوجه الاتفاق بين كثير من الأفكار وحتى المصطلحات الموجودة فى إخوان الصفا وفكره. ومن بين أوجه التشابه هذه يجب أن نذكر ما يلى: أولاً: نفس مقدمة كتاب "بُدّ العارف"؛ ثانيًا: معانى التعبيرات التالية "القصد الأول" و "القصد الثانى"، وذلك بمعنى يشبه المعنى الخاص بالعلل الأولى والعلل الثانية الخاصة بدارسى الفلسفة؛ ثالثا: معنى القصد القديم والقصد الأزلى من حيث إن لها نفس معنى العلة الأولى؛ بل ومصطلح الله؛ رابعًا: تفسير تعبير "النظام القديم" بوصفه قانونا أزليًا وصفة إلهية؛ خامساً: الصفحة الكاملة تقريبًا عن المراتب التى تم نقلها من الرسائل؛ سادسًا: إحصاء ستة أسماء يمكن نسبتها حيث أضاف لفظة "فرد" للخمسة التقليديين، ووصل به الأمر إلى أن أكد أن إيساغوغى تعنى "الكلمات الخمس".

وقد أشار ماسينون سابقًا (إلى ذلك)، ونقل نصوص ابن سبعين التى تنتمى إلى العديد من الفلاسفة المسلمين، وقد فسر فكرهم تبعًا للأفلاطونية الجديدة، وبعدم موضوعية واضحة. وسبب ذلك قد لا يكون سوء النية وإنما الجهل لأنه يبدو أنه كان لا يعرفهم بشكل مباشر، ويحدث الشىء نفسه عندما يذكر المفكرين الإغريق. وعلى

العكس، فإن ابن سبعين يعرف جيداً كتاب العلل. وقد تعرف لاتور على حوالى عشرين فقرة من ذلك الكتاب قد تم نقلها إلى كتاب "بُدّ العارف"، بعض تلك الفقرات طويلة، والبعض الآخر مهم جداً من الناحية الأيديولوجية. كل هذا بدون أن نحصى أوجه الاتفاق فى المصطلحات واستخدام تعبير " الخير المحض"، وهو العنوان العربى لذلك الكتاب المنسوب خطأ لأرسطو. وفى النهاية يبدو أن ابن سبعين كان يعرف كتاب الربوبية المزعوم لأرسطو ويستخدمه.

(د) منطق ابن سبعين:

ومع أنه قد يتكون لدينا من خلال كتابى "أسئلة صقلية " و"بُدّ العارف" موسوعة صغيرة تتناول القضايا الرئيسية الفلسفية، فإن القليل من العناصر المعالجة تعتبر أصيلة، وحتى فى هذه الحالة فإنه لم يستطع أن يقدمها بشكل منظم وأصيل. والجزء الخاص بالمنطق مأخوذ من "رسائل إخوان الصفا"، ويقتصر مثل المنطق الخاص بتلك الرسائل على إيساغوجى، والكتب الأربعة الأول من "الأورغانون". كذلك يتناسى عملية الاستدلال الأرسطية بشكل كامل ويستبدل بها لونا من السرد لا يتعلق بالموضوع، وذا أصل أفلاطونى جديد حول تعريف وتقسيم العلم، ويضيف إليها مجموعة من تعريفات المصطلحات الخاصة بالمفاهيم، والكلمات المستخدمة من قبل الفلاسفة والقضاة وعلماء التوحيد والمتصوفة والمريدين. وهذا الفريق الأخير من العلماء الذين أطلقت عليهم أنا المبتدئين - يخصهم ابن سبعين بمصطلح - بلفظ - "مقرب"، والذى يخص من وجهة نظر علماء العقائد التأمليين (علماء الكلام) الملائكة الأكثر قرباً من العرش الإلهى، ويخص فى الصوفية الأفراد الأكثر قرباً من الله، ولهذا فإن الله يمنحهم أكبر الجوائز.

وبالنسبة لابن سبعين، فإن المقربين هم التلاميذ الذين بدءوا فى تعلم المعرفة الصوفية، ويتمتعون بصفات فكرية وعقلية خاصة، ويتميزون باستخدامهم للطريقة

الباطنية، كما أنهم يعيشون بسلوك اجتماعى صوفى. وهذه النظرية الأخيرة، وهى ذات أصل أفلاطونى محدث واضح، كانت قد ظهرت عند ذى النون المصرى، ولكن بكل تاكيد فإن ابن سبعين قد أخذها من ابن العريف أو ابن عربى. إن ابن عربى يطلق اسم مقرب على من هم فى حالة متوسطة بين الولاية والنبوة، ويرى أن التخلى عن الأمور الدنيوية يصاحبه تقدم فكرى (يتمثل) فى القرب من الله. ومع أننا أشرنا سابقا إلى ذلك فإنه من المناسب أن نشير من جديد إلى التجديدات التالية(لابن سبعين فى المنطق): إضافة الصفة السادسة القابلة للإسناد " الفرد"، إضافة استخدام الأنواع الثلاثة للجنس فى مرتبة المكان، واستبدال مرتبة المكان بمرتبة الدرجة عندما نسندها إلى كائنات فكرية، وتقسيم الشروط أو الجمل إلى خمسة أقسام، وتقسيم القضايا إلى ثلاثة عشر نوعًا والقضية النهائية إلى العديد من الأنواع.

(هـ) فيزيقا ابن سبعين:

إن مقدمة كتاب "بُدّ العارف" تحتوى على ملخص مقتضب للنظرية القديمة للأفلاطونية المحدثة الخاصة بالنزول (بالهبوط)، وذلك كما كان يفهمها الصوفية. وتبعا لتلك النظرية فإن الله هو القصد الأول وتصدر عنه كل الأشياء، وعملية صدور الكائنات - الذوات - المخلوقة تحدث منذ الأزل. ولهذا فإن الذات الأولى هى القصد القديم أو الأزلى، الذى يخلق منذ الأزل تبعًا للقانون الكونى الأزلى "النظام القديم". وهذه العلة التى تجمع المخلوقات مع الله هى العلة الوحيدة الحقيقية، ولهذا يسميها ابن سبعين "بالعلة الأولى" وذلك مخالفة للعلل التى تصدر بسبب أوجه النقص الموجودة فى الذات المخلوقة والتى تدعى العلة الثانية (القصد الثانى)، ولهذا فإن الآثار الحادثة من قبل الله تكون ضرورية بكل ما تعنيه هذه الكلمة ولذاتها، بينما تكون التأثيرات الحادثة بواسطة المخلوقات ممكنة وتحتاج إلى الله، فهو الذات الأولى والعلة الأولى منذ الأزل لكل الأشياء، ولهذا فهو، بالإضافة إلى ذلك، الخير المحض الذى تصدر من عظمته الذات والخير لكل ما هو مخلوق.

وفيما يتعلق بالأشياء، فإنها تتميز بماهيتها (أنّية) وتتكون من عنصرى الأعداد والأبعاد الثلاثية. ولهذا، يمكن أن نقول (ذلك) مادمنا ننظر إلى قضية الماهية من زاوية العرض الفلسفى السطحى، لأننا لو انتقلنا إلى معناها الحقيقى فإن القضية سيكون لها شكل مختلف. ويقول ابن سبعين إن الميتافيزيقا تعالج ماهية الأشياء، وذلك ردا على السؤال الذى يقول: ما هو هذا الشىء؟ ولكن هذا السؤال هو الأخير الذى يمكن أن يُطرح على المستوى الفلسفى، ويجب أن تسبقّه المعارف المكتسبة بشكل عقلانى من خلال الطريقة الاستدلالية، حيث إن ذلك العلم - فى عملية التقييم الفكرى - يجب أن تكون له الأولوية ويسبق الأفكار.

وفى مقابل هذا العلم - الذى ينطلق من الأدنى إلى الأعلى - يوجد العلم الحقيقى الذى ينطلق من الأعلى إلى الأدنى، والذى، ينطلق من الواحد ويصل إلى معرفة ما هو مشتق من الواحد. إذن يوجد جزء من الفلسفة يقترب من طريقة المعرفة المفضلة بابن سبعين وهى بالتحديد الحكمة المشرقية الشهيرة التى أتعبت أتبا ع ابن سينا كثيراً. ونص ابن سبعين الذى يطرح قضية الفلسفة المشرقية يقول: "وهذا العلم الذى تحدثت عنه معك يعرف بالحكمة المشرقية، وينبغى عليك أن تتعلمه لأن هذا العلم هو الأكثر قرباً من الحقيقة من العلوم الأخرى". وكما كان متوقعًا، فلم يقل لنا ابن سبعين ما يقصده "بالحكمة المشرقية" وإنما يجعلها قريبة من فلسفته، وهى الأفلاطونية المحدثة التى استخدمها الصوفية: كتاب " الربوبية" المزعوم المنسوب لأرسطو، وكتاب العلل ورسائل إخوان الصفا، وابن العريف وابن عربى.

(و) التصوف عند ابن سبعين:

إن قراءة مؤلفات ابن سبعين لا تسمح بالشك فى صراحة فكره الروحى وصدقه أو فى الدواعى التى أصبح بسببها موضع تقدير من (الصوفيين) الروحانيين الإسلاميين، كل هذا برغم أنه استخدم لغة باطنية ومجازية وصعبة ومعقدة من خلال

استخدامه لعلم القواعد الخاصة بمعانى الحروف. وينسب إليه كاتبو سيرته كتابا يُسمى "لمحات الحروف"، وينتقده ابن الخطيب بأنه مارس سحر الحروف؛ وفى كتبه توجد بشكل شائع مفردات مثل "حروف" و "تركيب الحروف". وذلك كصدى بعيد - تقريبا - للآراء الإسماعيلية، حيث يكرر ابن سبعين ما قالته الإسماعيلية بأن المعنى الخفى - الباطنى للقرآن يوجد فى سر الحروف التى تبدأ بها الآيات القرآنية.

وتبعًا لماسينون، فإن أغرب شيء فى المفهوم الصوفى لابن سبعين قد يكون التحول الذى حدث فى صياغة التعبير الذى يصور عن تمثل الصوفى مع الله. وأن عبارة الحلاج " لا هو إلا هو" حدث لها مع ابن سبعين صياغة أنطولوجية من خلال استخدام مصطلحات "أيس وليس". حيث قد تتحول تلك الصيغة إلى "ليس إلا الأيس".

إن التمثل الصوفى الأساسى يخصه ابن سبعين بمصطلح "بُدّ"، والذى يجب البحث عن أصله لدى الصوفيين الأوائل المشرقيين، فهو عبارة عن تعريب للأصل الأفستى أو الهندى "بد" bdd، والذى معناه ينير أو يضيء؛ أى، أنه نفس الأصل الذى يشتق منه الصفة التى يُوصف بها سيدارات جاوتاما، "البُدّهاه" (*)، وهو المنير -

---

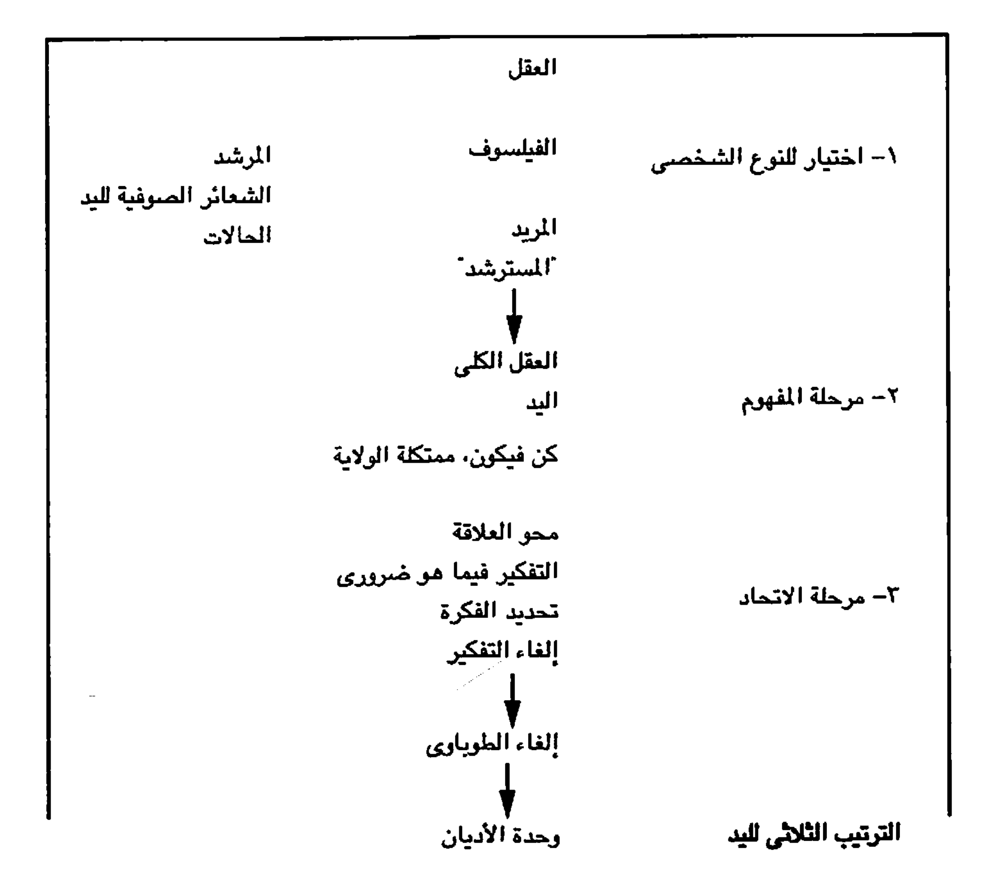
(*) البُد - عند اللغويين - بيت فيه أصنام وتصاوير، وهو معرب بت بالفارسية . وقيل : البد الصنم نفسه الذى يعبد، وقال ابن دريد أنه بهذا المعنى لا أصل له فى اللغة بل هو فارسى معرب . وللبد معان أخرى ذات أصل عربى منها : النصيب من كل شيء، والعوض والأمر اللازم الذى لا مهرب منه، وقولهم : لا بد منه أى لا محالة . راجع لسان العرب، مادة بد . وبهذه المعانى اللغوية العربية يمكن فهم عنوان كتاب ابن سبعين : بد العارف، أى واجب العارف الذى لابد من القيام به من المجاهدة والفكر والترقى الإخلاصى والمعرفى أو العوض الذى يناله من الله، مكافأة له على سعيه فى مرضاة ربه . وهذه التفسيرات محتملة ولا تكلف فيها . وهى أولى من القول بالاصل الهندى، وصفات بوذا . ويزيد هذه التفسيرات احتمالا ما جاء من نصوص فى رسائل ابن سبعين تتحدث عن الله - تعالى - على أنه بد العارف وهو يقول ناصحا " ولا يبقى لك توجه إلا إلى بدك الحق الواحد، ويقول :" واشهدت الأول الحق، بد الكل، وبد العارف ..." وهو يناجى الله قائلا :" يالله، يابد ياحق ". إلى نصوص أخرى ليس لها صلة بنظم صوفية أخرى . أنظر د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، ط ١، ١٩٧٣، ص ٩٨ - ١٠١ .د. مدكور.

المضئ. وفى الاستخدام الصوفى للفظ فإنه يشير إلى الله عندما يضاف إلى عاقل، وفيلسوف ومستريد" (*) مسترشد"، وفى هذه الحالة يضاف أيضا "العارف". وعندما يبدأ الصوفى ارتقاءه – صعوده– يعتبر المُستَرشِد هو القمة الروحانية لأنه هو الوحيد الذى يتطلع إلى الاتصال. ويمكن للفيلسوف أيضا أن يتطلع إلى هذه القمة الأولى بشرط أن يسلم نفسه بالكامل لعملية الارتقاء الصوفى وأن يترك المبتدئ القمة خالية. أما العاقل فيوجد فى مكان متوسط بين الاثنين السابقين، حيث إنه من حيث التعريف – من ناحية – يجهل الفلسفة، ومن ناحية أخرى يجهل الرغبة فى الاتصال، ويجب أن يلجأ إلى المرشد والشعائر الصوفية والمقامات والحالات النورانية. ولكل هذا، فإن المبتدئ – المريد– فقط يمكنه أن يفكر، ويعيد التفكيرفى البُدّ، انطلاقا من الأنا، وفى الأنا وبواسطة الأنا، إلى أن يصبح العابد والمعبود شيئاً واحداً، حتى تبقى كل الأبواب مغلقة إلا الباب الوحيد والحقيقى وهو الذى يؤدى إلى البُدّ، وبذلك يبلغ المعرفة. وهذا هو المعنى الأول للبد.

والمعنى الثانى للبُدّ يمكن أن يُفهم فقط إذا تم فهم المعنى الأول، حيث يكون له طابع مفهومى محض. وتتقدم العملية المحضة لوضع مفهوم البد وتتحدد تدريجيا طبقا لتقدم عملية استيعاب الطقوس الصوفية الراتبة. ويتحول هكذا إلى ما هو ضرورى لكل شىء إلا الله فى ذاته؛ ويتصرف – ويتحول – كما لو كان نبعًا تفيض منه صور الأشياء وذواتها. ويدور – من خلال حركة دورية – حول ثلاثة مبادىء: وهى العقل الكلى، وال "كن فيكون" الأساسى أى الأمر الربانى، ومملكة الولاية. إذن، فهو عبارة عن الوسيط العظيم الذى لا يمكن الاستغناء عنه الذى لا يتخلى عن الأنا الأصلية الخاصة به، إلا ليلتقى بها من جديد بوصفها أصلاً وجذعا لكل الصور.

(*) هذا هو اللفظ الذى استخدمه المؤلف . المترجم

وعندما يتمثل البد فى اتصال يفوق جماله كل تصور- وهو ما يمثل المعنى الثالث أو النهائى له - فإنه يكون غير قابل للتعريف، ولا يمكن وصفه لأحد، حيث لا يمكن أن يوصف بأى من الكليات. ويمكن عندئذ اعتباره أو فهمه فقط كماهية لكل الأشياء التى لها ماهية، ويظهر فى عملية الارتقاء كشىء موجز، وفى الهبوط كشىء مفصل. وهكذا يتم الاتصال الانبثاقى أو الفيضى غير الكونى والذى يبقى فيه البُدّ الطوباوى فقط. إن هذا البُدّ يمثل أيضًا بالنسبة لابن سبعين "اتحاد الأديان" . فهو الدين الأساسى الذى يتجاوز كل الأديان المحددة، بما فى ذلك الإسلام. وقد اختصر الأستاذ سيرغينى كل المفهوم السابق فى الرسم التالى:



٣- فكر الطريقة الشاذلية :

(أ) الطرق منذ القرن الثالث عشر:

تم تقديم الحركة الصوفية – من خلال عملية تبسيط مريحة جداً ولكنها غير دقيقة – بشكل مباشر وغير مباشر، بدءًا من القرن الثالث عشر، فى شكل مروحة لها خمسة أوضاع: أولاً: الطرق الإشراقية الشيعية المتأثرة بالمفهوم الصوفى لابن عربى؛ ثانيًا: الطرق الصوفية السنية ذات الأعداد القليلة، وكان بها أصداء من فكر ذلك الصوفى؛ ثالثًا: الطرق الحنبلية؛ رابعًا: الطرق القادرية؛ خامسًا: الطرق الشاذلية. ومع ذلك فإن هذا الأمر عبارة عن شيء أكثر تعقيداً، وغير قابل للتحديد، ويتكون من مجموعات لا يمكن الجمع بينها بسبب تناقضاتها. ولو اختصرنا الأمر كثيراً فإن الفريق الثانى لا يوجد من الناحية الفعلية. ولم يكن أحد قادرًا – باستثناء عبقرى بحجم ابن عربى– على المحافظة على التوازن الصعب بين نظام توحيدى وانبثاقى مغلق جداً، ومفهوم الله الموجود فى كتب علم العقائد التأملى للكلام وعلم العقائد الحرفى السنى. وفى العالم السنى، كان الخط الخاص بالغزالى هو الاتجاه الذى كان له احتمالات استمرار – تطور – وبقاء أكثر، وهو ما حدث بالفعل منذ ذلك الوقت حتى الآن. وقد انتهى الأمر فيما يتعلق بالطرق المسماة بالحنبلية إلى ممارسة رياضيات روحية ليس لها أصل نظرى، وكانت عبارة عن تجمعات إخوانية لا تقوم بأى عمل فكرى، وقد آل مصيرها إلى الاختفاء. أما مصير الطرق القادرية والشاذلية فقد كان مختلفًا تمامًا.

والطريقة القادرية أسسها عبدالقادر الجيلانى (مات عام ٥٦١/١١٦٦) ومؤلفاته الرئيسية هى : "الغنية لطالبى طريق الحق" و"بشائر الخيرات وبلوغ المسرات". لقد كان الجيلانى مسلما سنيا، وزاهدا جيدا، وملتزما صادقا، ولم يكن يعرف – بالإضافة إلى الشعائر الصوفية أو الروحية – إلا الأفكار التقليدية الخاصة بعلم الكلام على طريقة

الغزالى(*)، وقد حوله التراث – نظرًا لتدينه العميق وحياته المثالية – إلى ولى، وقد كان بالفعل هكذا، وإلى صوفى وصاحب كرامات فريدة. وقد جمعت القادرية (أعمال) التقوى الشعبية السنية، وهو ما انتشر فى كل ربوع العالم الإسلامى، وقد بقيت حية حتى يومنا هذا، ومازال مؤسسها يتلقى التوقير والتقدير.

(ب) أصل الطريقة الشاذلية وتكوينها الفكرى:

إن حالة الطرق الشاذلية تختلف تمامًا لأن فكرها يحتوى على تطورات جدلية مهمة، مثلت شعائرها – وأبقت على مدى الدهر أفضل ما يوجد فى التراث الصوفى مثل نظرية الحب. وتعود أصول الطرق الشاذلية إلى شعيب بن حسين الأنصارى، المعروف بأبى مدين (٥٢٠/١١٢٦ – ٥٩٤/١١٩٧) تقريبًا، وقد ذكرناه سابقًا بوصفها أحد شيوخ ابن عربى، وقد كان فكره أقرب لابن العريف منه إلى ابن عربى. ومن المحتمل أن الطريقة الشاذلية لم تكن لتحدث هذا العدد الكبير والخصب من الطرق لو لم يُضف إلى أفكار أبى مدين ممارسات الزاهد البربرى عبدالسلام بن مشيش (الذى اغتيل عام ٦٢٦/١٢٢٨). والشخص الذى أعطى اسمًا للطريقة الشاذلية هو أبو الحسن الشاذلى (٥٩٣/١١٩٦ –٦٢٦–١٢٥٨)(**) ولكن بعيداً عن الاسم، فإنه لم يتبق لنا عنه بشكل مباشر شىء كثير الا ما عرف عنه من مزجه بين الأفكار التى يجب أن تملأ عقل الصوفى والممارسات التى يجب أن تثرى قلبه، وما حكاه أتباعه عن حياته. وأكثر من هذا، إذا صدقنا ما قاله ابن عطاء الله السكندرى (مات عام ٧٠٩/١٣٠٩)، وهو الذى جمع بالفعل منهاج الطريقة، فإن هذا المنهاج ربما يكون قد تم وضعه على

(*) بل هو أقرب – فى مجال العقيدة – إلى الحنابلة من الغزالى، ويظهر هذا جليا فى القسم الخاص بالعقيدة فى مقدمة كتاب "الغنية لطالبى طريق الحق" د. مدكور

(**) الصحيح ٦٥٦ هجرية.

يد أفضل تابع للشاذلى وهو أبوالعباس المرسى، والذى مات عام (٦٨٦/١٢٨٦) فى الإسكندرية، وقد بلغ مرتبة الولاية، وهو اليوم يعتبر وليا لتلك المدينة ومازال قبره يُقصد للتبرك والزيارة.

والمصادر الرئيسية لمعرفة الفكر الشاذلى هى: مؤلفات ابن عطاء الله السكندرى وبخاصة حكمه، والسيرة الذاتية للشاذلى، التى كتبها عبدالنور بن محمد العمرانى، ومؤلفات أبو عبد الله محمد بن عبّاد (من رندة ١٣٣٢/٧٣٣ - ١٣٨٩/٧٩٢). ومنْ لديه الصبر على قراءة كل هذه المؤلفات فإنه يستطيع أن يعرف إلى أى مدى وصل تأثير ابن العريف ومدرسته وتأثير ابن عربى وقوت القلوب للصوفى القديم أبى طالب المكى.

(ج) الصوفية الشاذلية:

لقد كانت الصوفية الشاذلية تُقدم من خلال شكل فعال جداً وشعبى فقد كان أتباعها يعيشون بين الناس، ولا يرتدون زيًا معينًا، ويتحدثون قليلاً عن المعجزات والكرامات، ولم يكونوا يحبون أن يُعرفوا بأنهم أولياء، وكانوا يتخذون مهنًا مثل باقى الناس حيث - كما تقول القديسة تريزا- إن الله موجود فى كل مكان وحتى بين أوانى الطعام. ونظرًا لاستعدادهم أن يكونوا مثل الآخرين، ولما كانت المداراة والتخفى شائعين بين البشر وبخاصة فى الأوقات الصعبة، فإنهم كانوا يقولون إنه يجب التخفى بل وحتى التظاهر بالكذب لإخفاء الفضائل الخاصة بالإنسان والهدايا الربانية إليه . وهذا هو سبب النجاح الذى لقوه فى شمال إفريقيا وفى مصر وفى الأندلس. وحتى بعد سقوط غرناطة، ظل الموريسكيون الصوفيون يتبعون الطريقة الشاذلية، وكانت سببًا فى ظهور النورانيين المسيحيين الذين أتعبوا محاكم التفتيش. وفى أيامنا هذه مازال يوجد فى الإسلام العديد من الطرق الشاذلية ومن المحتمل أن يوجد شاذليون إسبان،

والذين يمكن أن يعيشوا بيننا بدون أن ننتبه إليهم، ونحن لا نتحدث من أجل الحديث وإنما لأننا نعرف شيئًا.

وتحت هذا المظهر المتواضع كانت الطريقة الشاذلية تخفى نظامًا معقدا وثريًا من الحالات الروحية والمقامات التى تقود إلى التخلى عن الأشياء وعن الإنسان نفسه، إلى أن ينتهى الأمر بالفناء التام، وأن يسلم الإنسان نفسه لحب الله من أجل الله نفسه، ويتخلى فى هذه الحياة عن الكرامات والهدايا الإلهية. ويتخلى، وهو فى انتظار الحياة الأخرى، عن الاهتمام بعقاب النار وبثواب الجنة.

٤- التراث المعرفى الصوفى فى مملكة غرناطة النصرية:

(أ) الوضع الاجتماعى فى غرناطة النصرية:

لعله من الصعب أن نقدم - بإنصاف وواقعية - حالة المملكة النصرية، وليس ذلك بسبب بقائها لفترة طويلة فقط، وتحول قصر الحمراء إلى أسطورة ووجود تفسيرات عديدة ومتباينة جدا لعملية الاسترداد المسيحى(*)، وإنما لأنها كانت حدثًا اجتماعيًا به الكثير من التناقضات تقريبًا والذى تحتاج عملية عرضه إلى عمليات تصويب ليس من الممكن القيام بها فى هذه المناسبة. ومع ذلك، من الممكن أن نترك فى الهواء وبدون إجابة بعض التساؤلات: كيف استطاع مجتمع كان قد تأسس بشكل مزعزع جدًا أن يستمر لفترة أطول من المملكة الأموية ؟ كيف أنشئ قصر الحمراء

(*) نتوقف كثيرا عند مصطلح " استرداد" ولا نتفق مع المؤلف فى استخدامه، بل إن كثيرا من الباحثين الإسبان لا يتحدثون عن استرداد غرناطة، بل عن غزوها. الجدير بالذكر أن عدد الباحثين الإسبان الذين يتبنون هذا الطرح فى ازدياد، وقد لمست ذلك خلال زيارة قمت بها إلى غرناطة فى فبراير عام ٢٠١٠ م. (المراجع).

الذى يمثل جوهرة فى وقت متأخر، والذى كان فى حقيقته هدية لمنْ سيخلفهم من النصارى أكثر من كونه جوهرة تمتع بها الذين أنشئوها ؟ إن المملكة النصرية وُلدت كدويلة تابعة لفيرناندو الثالث، والذى - بعد ذلك - لم يعد يذكرها وتناساها حتى جاء أحفاده المتأخرون - وهما الملكان الكاثوليكيان- وقرروا القضاء عليها. لقد كان وضعها السياسى صعبا جداً؛ حيث إن المملكة القشتالية الليونية كانت تحيط بها بالكامل، أما مملكة المغرب فكانت تمر بفترة حرجة جداً، وذلك بعد سقوط المملكة الموحدية. ومع ذلك، فإن الفتوحات القشتالية الكبرى فى النصف الأول من القرن الثالث عشر كانت تحتاج لعملية استيطان وهضم اجتماعي كبير، وهو الذى سمح للمملكة النصرية أن تتنفس الصعداء لفترة طويلة وبشكل فعال، وذلك إذا استثنينا بعض الأحداث المفاجئة - العابرة - مثل استيلاء فيرناندو دى تراستامارا على مدينة أنتكيرة.

ومن الناحية السكانية، فقد زاد عدد سكان المملكة النصرية من خلال نزوح مسلمى المناطق الحدودية التى استولى عليها القشتاليون مثلما حدث فى أقاليم إشبيلية ومرسية أو عند الاستيلاء على لوما دى أوبيدا. ولما كان الفلاحون هم الأكثر تمسكًا بأرضهم فإن أغلب الذين رحلوا إلى غرناطة، بالإضافة إلى بقايا الخاصة، كانوا من المثقفين المتعلمين (العلماء والفقهاء والقضاة والأدباء)، وأصحاب الحِرف المعمارية والتجار. ولم يكن اقتصاد غرناطة سيئًا بسبب كثرة الغوطات والمنخفضات والمناطق الزراعية الخصبة حول ضفاف الأنهار ومحاصيل منطقة حوض البحر المتوسط. وفى النهاية، فإن التضاريس الجبلية شديدة الانحدار سمحت بالقيام بعملية دفاع ممتازة للبلاد. وعلى الرغم من هذا فقد أثرت السياسة الخارجية أيضًا، خلال القرن الخامس عشر فى هذا الوضع، ففى مقابل السياسيين الموالين لبنى مرين مثل الكاتب الكبير ابن الخطيب، فإن الملوك النصريين مالوا إلى نوع من السياسة الموالية لقشتالة.[٢]

(ب) الهوية العربية الإسلامية لغرناطة فى عهد بنى نصر:

إن تمسك الشعب الأندلسى الشديد بهويته العربية والإسلامية واجه فى القرن الثالث عشر الميلادى محنة سياسية كبرى قَصَرت (اختزلت) إسلام شبه الجزيرة الأندلسية على المملكة النصرية فى غرناطة. إن هذه الظاهرة المهمة جداً شجعت على عملية رد فعل. وقد تميز بنو نصر باتباعهم المذهب المالكى الأكثر تشددا وتمسكًا بالحديث النبوى. وعلى الرغم من أن اللهجة العربية الغرناطية كان بها فروق صوتية ونحوية ومعجمية كبيرة عن اللغة العربية الفصحى المكتوبة، فإن اللغة العربية حدث لها توجهات هامة جداً تمثلت فى العودة للتراث.

ومن هذه الزاوية يجب أن ترى الانتصارات والهزائم، بما فى ذلك الفتنة، أو الحرب الأهلية للمملكة النصرية، وكذلك الدعاية الكاذبة التى عرفت عن التقاليد الموروثة التى تضفى - وحتى أيامنا هذه - صفة نصرية على مبان وأعمال فنية أنشئت فى عهد الموحدين والمرابطين، وأخرى تنتمى إلى المرحلة الانتقالية فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر. والشىء المهم - فى هذا الصدد - هو أن الغرناطيين أرادوا دائمًا البقاء - والظهور - كمسلمين مخلصين تابعين للمذهب المالكى، وأنهم يكتبون ويؤلفون باللغة العربية الفصحى فى شكلها الأكثر ارتباطًا بالتراث، وكذلك كانوا فخورين بفنهم وأعمالهم الفنية وكذلك بالقرون الكثيرة والطويلة لوجودهم - وتأصلهم - فى أرض الأندلس.

(ج) الازدهار الثقافى النصرى:

إن ما يمنع بصورة قليلة تكوين رؤية موضوعية عن غرناطة النصرية هو ازدهارها الثقافى. فعلى مدى ثلاثة قرون، واصل العلماء والفقهاء والمفكرون والمؤرخون والصوفيون والشعراء النصريون التراث المزدهر للقرون من العاشر إلى الثالث عشر،

وتتويجًا لكل هذا، تبدو الأعمال الكبرى للفن النصرى فى ألمرية ومالقة ورندة، وقد بلغ ذلك ذروته فى الأعمال الكبرى فى غرناطة، وبشكل متفوق فى قصر الحمراء العظيم. لكن من المناسب أن نكتب بعض الملاحظات .

لقد وُجد فى غرناطة النصرية ازدهار شعرى احتوى على مدح للأمراء وأوصاف أخرى رائعة، بما فى ذلك البكاء على التدهور السياسى للأندلس، مثلما فى حالة أبى الطيب صالح الشريف الرندى والذى يعرف أيضًا بأبى البقاء، والذى بكى ضياع مدينة رندة. وفى عهد محمد الخامس كتب قاضى القضاة أبوالبركات بن الحاج شعرًا فى أغراض كثيرة من بينها نوع من"الفطائر" التى كان يحبها الأندلسيون كثيرًا . لكن الشعراء الأكثر شهرة فى مجد غرناطة كانوا هم ابن الحجاب وابن الخطيب وابن زمرك (أفضل الثلاثة)؛ والذى زينت أشعاره أسوار قصر الحمراء، حيث تحول هذا القصر، كما يقول إيميليو غارثيا غوميث، إلى كتاب شعر. وهكذا، فقد انتهى الأمر بالشعر الأندلسى (إلى أن يُخلَّد) بين أعمال الأرابيسك فى قصر الحمراء. ولكن التاريخ عادة لا تعجبه النهايات الجميلة، فبعد تلك الكتابة الشعرية (الرائعة) جاء شعراء آخرون أقل إبداعا من السابقين، هذا على الرغم من ان ابن الحجاب كان – فى العادة – أستاذًا فى الابتذال. ومثال لذلك فقد استخدم محمد الشرّان الغرناطى الشعر للإشارة إلى شرح قواعد توزيع المواريث بشكل مبتذل.

كذلك كان فى غرناطة علماء لغة ونحويون وعلماء معاجم مثل عمر السلاوبينى، وتلميذه الإشبيلى ابن عصفور (مات عام ٦٧٠/١٢٧١)، وكذلك ابن مالك (١٢٧٤/٦٧٢) وهو من مدينة جيان وقد استخدم الشعر فى كتابة الألفية، وهى قصيدة لتسهيل تعلم قواعد النحو. ربما كان آخر منْ يمكن أن يذكر هو أبو حيّان من غرناطة (مات عام ١٣٤٤/٧٤٤)، الذى أقام فى القاهرة، وترك سمعة حسنة وشهرة ومؤلفات كثيرة. ولكن أفضل نثر كتب فى غرناطة هو المؤلفات التى تُعرف عادة بالمقامات والرسائل، والتى يبرز من بينها المؤلفات الأربعة لابن الخطيب، ومقامة النخلة

(١٢٧٩/٧٨١) لقاضى القضاة فى غرناطة ابن الحسن النباهى، ومقامة للمذكور أبوالبقاء الرندى حول موت جارية حسناء (وهو ما يُعطى الفرصة لوصف مفاتن النساء تبعًا لذوق تلك الفترة)، ومقامة العيد لابن مرابى الأزدى (نحو عام ١٣٥٠/٧٥٠) وربما تكون أفضل المقامات، ومقامة الطاعون (ربيع الثانى عام ٨٤٤/ سبتنمبر ١٤٤٠)، للفقيه عمر المالقى، وهو آخر كاتبى الزجل المعروفين. وربما بسبب ذلك، تظهر رؤية عمرالمالقى للحياة فى الحكاية القصيرة لطائر الدورى والنملة، والتى تنتهى بالحكمة الأبيقورية التى فحواها أن ماء السيل يجرف مخزن الحبوب الذى خزنته النملة بصعوبة، بينما ظل الدورى يطير من غصن إلى غصن، وهى فى حقيقتها تشبه إحدى حكايات لافونتين وقد كتبت بشكل معكوس .

وكذلك ليست أقل كثرة أسماء علماء الفلك والرياضيين والأطباء النصريين. بعض هؤلاء كانوا مشهورين جداً مثل عالم الفلك أبويحيى م. بن رضوان (مات عام ١٣٥٦/٧٥٧)، وهو من وادى اش، وهو مؤلف كتاب عن الاسطرلاب وقصيدة فلكية، وعالم الرياضيات أبوالحسن على القلاسادى، وهو من باثا (مات عام ١٤٨٦/٨٩١)، ومع ذلك؛ فقد كان الأطباء هم الأكثر شهرة مثل ابن البيطار المالقى (مات عام ١٢٤٨/٦٤٥)، وعالم النبات والأدوية: الشفرة وهو من كريبيجنتى، والمؤلفين الثلاثة الذين اهتموا بالطاعون الأسود الذى وقع فى القرن الرابع عشر وهم ابن خاتمة (مات ١٣٦٩/٧٧٠)، والشاقورى (مات نحو نهاية القرن) ابن الخطيب الشهير(٤).

(د) التقديم الباطنى لغرناطة النصرية :

كانت المملكة النصرية فى غرناطة – وهى بمثابة جزيرة عربية إسلامية يحيط بها البحر ومملكة قشتالة – تنظر دائمًا بشىء من الحذر لأوجه التجديد فى الفكر، وبخاصة تلك التى تعتمد على المصطلحات الباطنية. وعلى الرغم من ذلك، فعندما قام

البناءون الملكيون بوضع ديكور القبة الملكية، التى توجد اليوم فيما يُعرف بقاعة السفراء، وهو عبارة عن قماش مشغول أكثر من كونه سقفا مزخرفا، لم يجدوا أفضل من التمثيل الباطنى للكون، حيث تنزل من الواحد الفرد وهو غير قابل للانقسام إلى دوائر مركزية ومدارات سماوية إلى مكان عرش الملك(٥). ولما كان هذا الديكور قد تم تنفيذه لتشريف الملك، بوصفه لونا وجزءا من مجده، فمن الواضح إن الانبثاق الأفلاطونى الجديد قد كان له مكانة عظيمة. لكن لم يكن ملوك بنى نصر متسامحين فى مجال الروحانيات الشعبية والباطنية مثلما فعلوا عندما سمحوا أن يكون فوق رءوسهم ذلك المنظر التشكيلى المشار إليه، حيث إن التجريد وخصوصية المكان كانت تحول دون فهمه من قبل الجماهير العريضة التى كانت – دائما – موضع خوف كبير من قبل الملوك حتى أخر يوم فى المملكة.

وعلى الرغم من كل هذا، فهناك الكثير جداً من أسماء المتصوفة الذين ينتمون لذلك العصر. وقد تأثر المؤرخون المسلمون بما ذكره الرحالة مثل العُمرى وابن بطوطة، الذين يذكرون عادة بعض الأسماء، والتى تكون فى أغلب الأحيان أسماء فقط، ثم يؤكدون أنهم كانوا يصلون إلى غرناطة وقد أتوا من بلاد بعيدة جداً مثل خراسان وأوزبكستان وأذربيجان ويذكرون أسماء المدن التى أتوا منها مثل تبريز وسمرقند، ولكن يبدو أن الأمر كان عبارة عن فقراء ومتسولين.(*)

(*) هل من المعقول أن تكون تلك الرحلات الشاقة، التى امتدت إلى مسافات طويلة نوعا من التسول، وهل هذه المعلومات والمعارف المستخلصة من تجارب مباشرة تعد أثرًا لهذا التسول ؟ وقد كشفت هذه الرحلات عن أوضاع اجتماعية واقتصادية ومعارف علمية تعطى صورة حية لما كانت عليه أحوال العالم الإسلامى فى ذلك الوقت . وقد كانت من الأهمية بحيث لا تغنى عنها كتب التاريخ العام . ويمكن الرجوع هنا على سبيل المثال – إلى الطبعة العلمية المحققة التى قام بها العالم المغربى الكبير د. عبدالهادى التازى لرحلة ابن بطوطة لاختبار هذا الحكم .د. مدكور.

فمثلا، كان فريق زاوية سيدى بونا الصوفى هو الفريق الصوفى الأكثر غرابة فى غرناطة النصرية. كما أن زاويته الموجودة فى البيازين، كانت تنتمى إلى الطريقة الشاذلية بشكل واضح، ولها فكر باطنى، حيث اعتاد مريدوها أن يذكروا (آراء) الحلاج الخطيرة حتى يثيروا الفقهاء الغرناطيين ذوى الغيرة. ومن المحتمل أن بنى بونا كانوا ينتمون إلى عائلة طليطلية إسبانية قوطية، وكان اسمها باللغة الرومانسية هو "بونو"، و"بونوم" فى اللاتينية[٦]، والتحول إلى بونا هو شىء تقليدى عند تعريب الأسماء اللاتينية أو اللغات السابقة على الرومانسية. ومن بين الوثائق الخاصة بالمستعربين الطليطليين السابقة على الاحتلال المسيحى الذى حدث عام ٤٧٧/١٠٨٥، يوجد اسم بونو، وقد نقل ابن حيّان عن الرازى أسماء قاضيين يُدعيا محمد بن سرور بن بونو، وعيسى بن سرور بن بونو (٣٦٤/٩٧٥).

وتوجد وثائق تعود للقرن الحادى عشر تدل على وجود بنى بونو فى طليطلة وبلنسية. الاسم الأول يخص محمد بن عبدالله بن سيدى بونو (مات فى بلنسية عام ٤٥٢/١٠٦١)، بعد ذلك نعرف يحيى بن أحمد بن سيدى بونو من كوثينتاينا، وكان صوفيًا مشهورًا، وقد تعامل مع أبى مدين، وعرفه كاتب السير والعلوى المتحمس ابن الأبّار، ومات عام ٦٢٤/١٢٢٧ ، وقد كان هذا الرجل هو أكثرهم شهرة، واُعتبر وليًا مسلمًا سواء فى العهد الإسلامى أو بعد الغزو المسيحى. وقد دُفن فى مسجد ثانيتا (اليوم ناحية أدثانيتا)، وقد تم اكتشاف قبره بفضل أبحاث الأستاذ ايبالثا والأستاذة روبيرا.

وبعد الاحتلال المسيحى للإقليم الشرقى، رحل شخص من بنى سيدى بونو ويُدعى غالب بن أحمد بن يحيى بن سيدى بونو منه وأقام فى غرناطة، حيث كان قاضيًا، ومات عام ٦٥٠/١٢٥٢م. وقد كان من أحفاده شخص آخر يُدعى غالب بن سيدى بونو، وُلد فى غرناطة عام ٦٥٢/١٢٥٥، ومات عام ٧٣٣/١٣٣٣، وكان صوفيًا وصاحب كرامات، وكذلك أبوجعفر سيدى بونو، وكان عالمًا فى الأنساب ومات

عام ١٣٥٢/٦٥٠ أما ابن هذا الرجل السابق وهو أبوأحمد جعفر بن أحمد سيدى بونو فقد عُيِّن شيخًا للطريقة حيث كان صوفيًا مشهورًا ومات عام (١٣٦٤/٧٦٥)، (ويجب أن يكون هذا هو سيدى بونو الذى يمكن أن يكون قد عرف ابن الخطيب)، وفى النهاية، فإن آخر شخص مسلم معروف فى هذه العائلة هو محمد بن سيدى بونو، وكان عالمًا غرناطيًا وكان مازال على قيد الحياة حتى عام ١٤٨٣/٨٨٧م.

ولكن يبدو أن هذه العائلة تستعصى على الاندثار. وقد وجد الأستاذ/ ف. فرانكو فقيها يُدعى ثيد بونو، وقد تحوّل إلى المسيحية باسم بيرو لوبيث، وقد منحه الملكان الكاثوليكيان عام ١٥٠٠م، ثمانية آلاف مرابطى مقابل ارتداده. والوثائق المسيحية التى يظهر فيها زابونا، وزاهابونا، وزهادبونا، كثيرة، ويقوم بدراستها الآن الأستاذ م. إيسبنار. وفى عام ١٥٢٧م، كان يوجد شخص يُدعى خوان ثايبونا، وقد ذكر عنه أنه كان مرتدا ويجيد اللغة العربية ويُقال إنه كان فقيها. ومن المحتمل أن سجلات التعميد الخاصة بالقرون من السادس عشر إلى الثامن عشر تعطينا أسماء أكثر، لكن ابتداء من القرن التاسع عشر، فإن لقب بونو يظهر فى الجزء الأوسط من الجنوب الغربى، ومنذ العديد من الأجيال يظهر فى منطقة الكراث، محافظة الباثيتى، والتى كانت تنتمى إلى الدائرة الكنسية الخاصة بطليطلة حتى السبعينيات.

٥- التوجه الباطنى الإسماعيلى لابن الخطيب

(أ) مصادر ابن الخطيب:

لسان الدين ابن الخطيب[٧]، هو الكاتب الأندلسى الكبير، حيث كان مؤرخًا وأديبًا وشاعرًا وطبيبًا، بالإضافة إلى أنه كان وزيرًا مع الحاجب رضوان، ورئيس وزراء لمحمد الخامس، وكذلك فهو مؤلف أكثر الكتب باطنية فى التصوف الأندلسى[٨]. كل هذا على الرغم من حياته المضطربة، التى يمكن أن يكون عنوان مسرحية الشاعر

الإسبانى الرومانتيكى ثوريا: "خائن وكتوم وشهيد"؛ أصدق وصف لها. فهو خائن لأنه خان مليكه عندما فرّ إلى المغرب وأيد السياسة الموالية لبنى مرين، وهو كتوم لأنه لم يعبر مطلقًا بوضوح عما كان يفكر فيه، وكذلك هو شهيد حيث مات فى البداية سرًا، ثم أخرجت جثته - بعد ذلك - وتم إعدامه فى العلن، وذلك انتقامًا لمحمد الخامس وحقد ابن زمرك، ولكن بتهمة أنه منشق وكافر بسبب كتابه الباطنى.

وقد وضع لذلك الكتاب العنوان التالى: "روضة التعريف بالحب الشريف"، وقد كتبه فى شكل وصف لشجرة الحب. إن استخدام شكل الشجرة فى عرض الموضوعات يعتبر قديما جدًا فى الإسلام، وحتى لا نذهب بعيدًا، فإنه يظهر عند الغزالى وابن عربى، وبكل تاكيد فقد أخذ رامون لول ذلك الشكل من الإسلام، وكثيرًا ما استخدم لول التشبيه ورسم الأشجار بفنه الخاص وبخاصة فى فن الحب.

ودراسة مصادر ابن الخطيب تكاد تكون صعبة جدًا، ومن المحتمل أنه قد جعلها غامضة عن قصد؛ فهو لا يذكر ابن عربى وإنما يذكر الغزالى. وقد ثبتت علاقته مع العالم المغربى ابن مرزوق (زرّوق)، وكذلك مع أبى عبد الله المقرى، وهو أحد أجداد المؤرخ المشهور المعروف بنفس هذا الاسم. أما نظرية القلب فيأخذها من الكاتب الذى لا يذكر اسمه وهو ابن عربى:

حيث يقول:"والمعنى الثانى [للفظ القلب] هو أنه كائن رقيق وإلهى، وينتمى إلى العالم الروحى الذى يمثل الجوهر الحقيقى للإنسان، ولديه القدرة على تحصيل العلم والمعرفة والتمييز ".

ويشير إلى تفسير ابن سينا للآية القرآنية رقم (٣٥/٢٤)(*) التى شرحها الفيلسوف المشرقى فى "إثبات النبوة" باستخدام تعبير "قال الآخر" فقط ،

(*) هى قوله تعالى :" الله نور السموات والأرض ..." د. مذكور.

والنص المذكور يبدو محرفا، وهذا يعنى إما أنه لم يفهم نص ابن سينا، أو أن النص وصله محرفا من خلال مصادر ثانوية غير مباشرة. ومن أجل تأييد شرحه لمعنى العقل فإنه يحيلنا إلى كتاب مفترض يُسمى " كتاب البرهان" والذى يعدد ثمانية معان من معانى كلمة "العقل"؛ ولكن النص المذكور ليس لأرسطو، وإنما هو التعريف الثالث من "رسالة الحدود" لابن سينا. وعلى العكس، فنسبة تعريف النفس للمعلم الأول تعتبر صحيحة.

وأيضًا لا يذكر صراحة الإسماعيلية ولا الشاذلية، على الرغم من أنه يعرف جيدًا آراء الفلاسفة والإشرقيين والعلماء المسلمين "الحكماء"، والمتكلمين، والصوفية، أصحاب الوحدة المطلقة والصوفية الغلاة، والصوفية المثاليين والفروق الموجودة بينهم. كذلك يعرض النظريات الإسماعيلية الخاصة بملائكة الملكوت والجبروت.

(ب) معرفة شجرة الحب الصوفى:

إن شجرة ابن الخطيب هى شجرة الحب. وأصولها أربعة عشر، منها خمسة خارجية، وستة باطنية وثلاثة داخلية تخرج من الوسيط "البرزخ"، وتوجد فى الطبقات الأربعة للأرض التى تمثل الإنسان: وهى النفس والعقل والروح والقلب، حيث يتم ريها بماء الينابيع الأربعة: التراب المولد، ومقدار الماء، والوحى والعقل. وفى القرمة التى تخرج منها الجذور توجد الشروح والتفسيرات الضرورية، والمقامات، والأشياء الفكرية والتعريفات، أما القشرة فهى الكلمة، وخلاصتها المديح. والأفرع هى مراتب الحب: المرتبتان السفليتان تمثلان المحبوبين (أنواع العلماء المذكورين سابقًا) والمحبين (السيد والعبد والعالم الأرضى والعالم الأخروى) والمرتبتان العلويتان تشملان الأمور الجديدة فى الحب (السقوط والجرح وصراع الحب)، وعلامات الحب (ما هو خارجى وما هو داخلى، والحقائق الأساسية للمحبوب). والأفرع تُستخدم للوصول للبدايات والوسائل

والأسس، والحالات، والذوات الحقيقية الإلهية من خلال الأبواب والأمزجة والرغبات والصداقات الإلهية، والعواطف الصوفية المفرطة فى الله . والأوراق هى الأفعال المحددة للحب والثمرة والولاية أو الاتصال بالله.

والخطة السابقة التى تمثل شجرة الحب - وتوجد فى آخر هذا الفصل- لا تزيد عن أنها عملية تبسيط تقريبية. والذى يتعامل مع نص ابن الخطيب الملىء بالصور التعبيرية سيلاحظ أن عملية استخدام الرموز معقدة وصعبة جدا، حيث إن هذا النص يذكرنا بنصوص كتب الزراعة. فمثلاً: يوجد ما يلى "مقدمة للزراعة وتصدير للعقل يحتوى على ملخصين: الأول حول وصف الأرض، والأجزاء التى تتكون منها، والخيار الذى يجب اتخاذه حيالها". بعد ذلك يتحدث عن مستويات الأرض، وجذور النباتات والفلاحة والمحصول والمخصبات والرى ووسائل الفلاحة مثل المحراث. بعد ذلك يحدد أنواع جذوع الأشجار، وأوجه الاهتمام التى يجب القيام بها وأنواع الفروع.

وإجمالا، فإن المحتوى العقيدى للكتاب الباطنى لابن الخطيب ليس به نقاط ملحوظة من التجديد فيما يتعلق بالنظريات والممارسات الصوفية، وبخاصة إذا تم الانطلاق من النصوص الروحية لابن عربى، ولكن العرض الذى يقدمه عنها ابن الخطيب يحتاج إلى تحديد وتدقيق فى التفصيلات، فعدم دقته واضحة. ومثال ذلك، عندما حاول التمييز بين معنى النفس والعقل والقلب والإطار الخاص بها ، أو عندما شرح طبيعة العقل الفعال، والذى يعتبره الذات الأولى المخلوقة، حيث يشرحه تبعًا للتفسيرات المختلفة للتراث الأفلاطونى المحدث الإسلامى، وذلك تبعًا للحالات وما يناسبها. أما توجهه المعرفى الإسماعيلى فيبدو بشكل واضح عندما يعرض نظرية الأعضاء اللطيفة والتى يضعها فى أربع مستويات: القلب، والروح، والعقل، والنفس؛ حيث يعتبر القلب هو الجوهر الحقيقى للطبيعة الإنسانية.

"والروح هى وسيلة نقل السر الإلهى، والأمر الإلهى وكل ما يشتق من ذلك. وتكون مناسبة لتلقى الأشياء الإلهية بسبب تشابهها وقربها من العالم السماوى، وهى كما لو

كانت جوهرا الهيا لطيفا، موهوبا بفطنة وذكاء. وهى شىء رائع ولا يمكن إدراك جوهرها بواسطة العقل ولا بالفطنة، وهى- مع ذلك - التى تسمح بفهم الجوهر الحقيقى."

وفيما يتعلق " بالعقل فله العديد من المعانى، ومن بينها العقل الفعال، وهو أول ذات خلقها الله". بعد ذلك توجد إشارة إلى العالم المخلوق كما لو كان ظلاً للعقل المخلوق الأول.

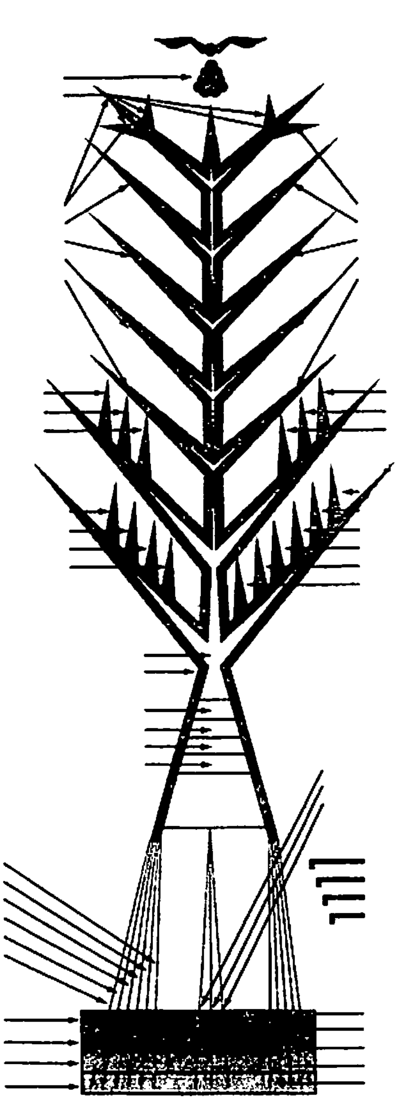
والمستوى الرابع هو الأكثر أهمية، ويعالج فيه النفس. حيث يقول "النفس الكلية وهى نفس العالم، كما لو كان دائرة تحيط بالفلك السماوى وتصل قوتها إلى كل أجزاء العالم والى كل الكائنات". وفى مقابل النفس الكلية توجد النفس الفردية :

"إن النفس الفردية هى الخاصة بكل واحد من الذوات والكائنات فى هذا العالم، وكذلك النجوم والأجرام السماوية الباقية وتمدها بالحياة لأن كل جسم يتحرك بواسطة النفس. وأفضل معنى يُعرّفها، وذلك تبعًا للمعلم الأول [أرسطو] هوكمال اول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة. ويوجد فيها الملكة التأملية والتى بدونها لا يمكن الوصول لمعرفة الأشياء ولا الاستفادة منها، حيث إنه من المؤكد أنها الكمال فيما يتعلق بالأشياء. ولا يمكن شرح ماهية الذات - الجوهر - الحقيقى لهذا الكمال. ومصيرها هو السكون التى يتم فيها النضج أو الاتصال المطلق للنفس مع الله. ولكن هذا الكتاب ليس كتاب بحث عميق لهذا الموضوع، والذى تكون من طبيعته تلك الأبحاث التى تُعرف حقيقتها فقط من خلال النور الإلهى. إن منْ يعرف نفسه يعرف ربه."

وبعد أن يدرس الحواس - سواء فى معناها المعتاد أو معناها الروحى يدرس العقل، وينهى ذلك بتصنيف لدرجات النفس الإنسانية. والدرجة قبل الأخيرة منها هى النفس العارفة، والتى وصلت إلى حيازة كل العلوم وكل العقائد" وهى تبحر وتسافر فى بحر التوحيد الإلهى، وتسترشد بنجوم الإلهام". فمثلا، تستطيع أن تكشف أسرار

الصفات الإلهية، وسر هوية التوحيد الإلهى، ومعنى السعادة الأبدية وسرالهوية الإلهية والاتصال المطلق فى الله، والآنية المطلقة، والذوات غير المادية السماوية والانبثاق الأساسى، وكل ما يتجاوز المعارف الطبيعية. إن هذه النفس فقط هى التى يمكن أن تتناقش مع الكاملين حول المعنى الباطنى للسرالأزلى الفياض، ومعنى خروج – حدوث– الجواهر التى تصدر عنه فى كل العوالم إلى أن تصل إلى البصيرة الخاصة بالمحبين لله. ولا يتفوق على هذه النفس إلا النفس النبوية والتى تم وصفها باطنيًا بشكل كامل.

هذه النظرية تليها نظرية ارتقاء النفس الإنسانية نحو النفس الكلية بفضل الاتصال بخاتم الأنبياء محمد فيقول "إن نور الإنسانية هو الحقيقة الأساسية للإنسان ومصدره هو النور المحمدى والذى يمثلها واقعيًا. هذا النور هو الحقيقة الأساسية للنبوة وسر القرآن" وإذا كان ذلك لا يكفى لملاحظة الأثر الإسماعيلى (فيمكن ملاحظته بشكل أكبر) عندما يشرح عالم الخلق ويقول أنه مكون من خمسة عوالم أولاً: عالم الطبيعة؛ ثانيًا: عالم الأجرام – الأجسام – السماوية؛ ثالثًا: عالم العرش؛ رابعًا: عالم اللوح المحفوظ؛ خامسًا: عالم القلم [٩].


غاية الحب: الله
ثمرة الحب: الولاية
أوراق الحب: الفرائض
أغصان للوصول إلى
الشطحات الصوفية في الحب الإلهي
محبة الله
الشهوات
الطباع
الأبواب
أفرع:
علامات الحب
حقائق المحبوب
المظاهر الباطنية للمحب
المظاهر الخارجية للمحب
المحبوبون
العالم الآخر
العالم الأرضي
العبد
السيد
الجذع:
العصارة: المدح
القشرة: الكلمة
القرمة:
التعريفات
الإدراكات
المقامات
الشروح الضرورية
الجذور الباطنية:
النبوة المفهومة
النبوة المعتقد فيها
الإيمان
الزهد
العون الإلهي
الذكر المسموع
أرض "شجرة الحب":
1 - الطبقة الأولى: القلب
2 - الطبقة الثانية: الروح
3 - الطبقة الثالثة: العقل
4 - الطبقة الرابعة: النفس التأمل
أغصان للوصول إلى:
الذوات الحقيقية لله
المقامات الصوفية
الأسس
الطرق - المناهج
المداخل
أفرع:
الأمور الجديدة في الحب
صراع الحب
جراح الحب
معصية الحب
المحبون
الصوفية المتألهون
الصوفيون أصحاب الوحدة المطلقة
المتكلمون
الحكماء
الإشراقيون
الفلاسفة
الوسيط (البرزخ)
التي يخرج منها 3 جذور داخلية:
الصلوات (عشر تعريفات)
الأسماء الحسنى (99 تعريفًا)
الأشياء المحببة
الماء لري شجرة الحب:
العقل
النقل
مقدار الماء
مسار التكوين
جذور الظاهر
الفلسفة
الفهم
المعرفة
التأمل
الإمساك التأملي

ش

هوامش الفصل التاسع

(١) محيي الدين أبومحمد عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد المرسى الريكوتي الصوفى قطب الدين بن الدرة بن سبعين، ولد فى وادى ريكوتي، بالقرب من ثيثا Cieza، فى مملكة مرسيه، عام ٦١٣/١٢١٦، وعائلته التى كانت ذات مستوى اجتماعى ممتاز تقول إن أصلها يمتد إلى الخليفة على، وإن كان أحد المؤرخين ينسبها إلى أصل قوطي. وكان سبب شهرة ابن سبعين هو رده على رسالة فيدريكو الثانى التى كان قد وجهها للسلطان الرشيد، لكن هذا الرد كان أيضًا سببا فى أن أجبر على الخروج من سبتة حيث اتهم بالكفر. عندئذ رحل إلى بيلبث ديل لاغوميرا ومنها ذهب إلى بجاية وغابس. ولقد حاول ابن سبعين أن يهتم كثيرًا بتعليمه، وعلى الرغم من هذا، فلم يهدأ الفقهاء المتشددون حتى جعلوه متهمًا بالكفر، وذلك استجابة لفقيه تونس أبى بكر بن خليل الساكونى، ولهذا فقد اعتقد ابن سبعين أنه من المناسب أن يجعل بينه وبينهم أرضا، فرحل إلى المشرق، أقام فى البداية فى مصر، حيث نعرف أنه كان على علاقة بتقى الدين بن دقيق العيد، وبعد ذلك انتقل إلى مكة، حيث وجد بالتأكيد عونًا له من أبى نوماى محمد الأول (٦٥٢/١٢٥٤- ٧٠١/١٣٠١) مؤسس الأسرة الشريفية، حيث اعتمد فى ذلك على نسبه القرشي المفترض. كذلك فقد تلقى مساعدة من ملك اليمن، الملك المظفر شمس الدين يوسف الأول (٦٤٢/١٢٤٩ - ٦٩٤/١٢٩٤).

ويبدو أن ابن سبعين قد وجد فى مكة راحة وسلامًا، حيث كرّس حياته للشعائر الدينية والتعليم ،وبالتأكيد بدعم رسمى ،لأنه من باب الحيطة فقد أعلن أنه شيعى وعالج شريف مكة من كسر بالجمجمة، مما جعله موضع حب وتقدير من أبناء مكة، على الرغم من هذا، فقد كان ابن سبعين يرغب - بصورة مؤكدة - فى العودة إلى المغرب. لا نعرف من تآمر على من، لكن نوماى كان قد قرر الاعتراف بالسلطان المستنصر خليفة . وقد كلّف ابن سبعين بكتابة تلك الوثيقة، وذلك من أجل أن يكون هكذا أهلاً لمحبة السلطان وأن يعود إلى المغرب. لكن محاولة ابن سبعين لم تكلل بالنجاح ومات فى مكة؛ وذلك بكل تأكيد عام ٦٦٨/١٢٧٠، وكان عمره خمسًا وخمسين عاما. وقد اختلف كاتبو سيرته حول سبب وفاته ؛ والرأى الأكثر شيوعًا أنه قد انتحر حيث قام بقطع أحد شرايينه، ولا يدرى هل فعل ذلك ليقلد طريقة موت أحد الفلاسفة، أو أنه كان يرغب فى أن يرى الله، كما يقول بعضهم، ومع ذلك فهناك آخرون قد أرجعوا موته إلى أنه قد سُم بأمر من ملك اليمن، الملك المظفر. ويميل ماسينيون إلى أن وفاته كانت بسبب انتحاره بإرادته، حيث إنه كان يعتقد فى حُسن نية ابن سبعين ووضعه ضمن الذين عانوا من الاضطهاد بسبب مؤامرة الحلاج المفترضة التى تخيلها العلماء والفقهاء والجهلاء والمتشددون.

إن محاولة معرفة الصلات المحتملة بين تلاميذ ابن عربى وابن سبعين تعتبر من الأمور الصعبة جدا . وتتميز أسماء أصحاب ابن عربى وتلاميذه، التى توجد فى فهارس أو كتالوجات المخطوطات، بأنها كثيرة جدا ولكن بها معلومات قليلة عن الآراء التى تنسب إليهم. واحتفاء بذكرى صديقى وزميلى الأستاذ خوستيل كالابوثو، الذى أسفت كثيرا لرحيله، وكان دائما كريما وحريصا على إبلاغى بأى معلومة يمكن أن تهمنى وذلك ليزيد معلوماتى أو يصححها سوف اتحدث - أشير إلى - عن حالة واحدة فقط . صفى الدين بن على بن أبى منصور (٥٩٥/١١٩٨-٦٨٢/١٢٨٣) وكان تلميذا وخليفة للصوفى أبى العباس الحرار، الذى كان قد ذكره ابن عربى، هو مؤلف لرسالة تدور حول أفعال شيخه وأقواله . وكذلك لمتصوفة أخرين كانوا يقيمون بالقاهرة ولهم أصل أندلسى . والشيء المفيد فى هذا الأمر هو الحدث نفسه، حيث إن هذه الرسالة لا تضيف شيئا إلى أراء ابن عربى كما أنها لا تذكر الإسهامات الشاذلية . وفى دراسة الأستاذ دينيس غريل وعنوانها "صفى الدين ابن أبى منصور ابن ظافر" يمكن التأكد من استمرارية المعلومات السطحية وقلة المعلومات المتعلقة بالعقيدة الداخلية. وكل هذا كان قد أبلغنى به الأستاذ/ جوستيل عام ١٩٩٠، وكذلك اخبرنى عن ملحق للمخطوطة التى استخدمها الأستاذ/ غريل ومخطوطة الإسكوريال رقم ١٨٦٠، وبعد ذلك ظهر ذلك الملحق فى RIEF, 26(1993-1994), pp. 243-245.

(٢) كانت مؤلفات ابن سبعين كثيرة ، وعلى ما يبدو أنه قد كتبها فى سنوات إقامته بشمال إفريقيا، ومع ذلك فمن الأمور الصعبة وضع قائمة مراجع منظمة ونقدية لأن كثيرا من المخطوطات التى تنسب لابن سبعين لم يتم دراستها حتى الآن. وقد قمت منذ سنوات طويلة بإعداد هذه القائمة المؤقتة وذلك من خلال الاستفادة من الأعمال المنشورة والمخطوطات المعروفة والكتب التى ذكرها كاتبو سيرته. وهذه هى القائمة :

١ - أجوبة يمنية عن أسئلة صقلية.

٢ - كتاب بد العارف.

٣ - كتاب الدراج.

٤ - كتاب إدريس.

٥ - كتاب الكد.

٦ - الفتح المشترك .

٧ - الإحاطة.

٨ - كلام فى العرفان.

٩ - السفر.

١٠- الرسالة الفقيرية.

١١- الرسالة النورية.

١٢- رسالة ترتيب السلوك.

١٣- رسالة وصايا العقائد.

١٤- في الجوهر.

١٥- حزب الفتح والنور والتجلى الرحماني بالرحمة في عالم الظهور.

١٦- حزب الفرحة والاستخلاص بسر تحقيق كلمة الإخلاص .

١٧- لمحات الحروف.

١٨- دواء حرف القاف.

١٩- الدرة المندية والخافيات الشمسية.

٢٠- لسان الفلك الناطق عن وحى الحقائق .

٢١- مفتاح بد العارف.

بالإضافة إلى هذه المؤلفات، يُنسب له " أسرار الحكمة المشرقية "، وهو عبارة عن كتاب "حى بن يقظان" لابن طفيل، وكذلك بعض الأبيات الشعرية التى ذكرها المقرى. (*)

(٣) انظر المرجع التالي:

M. Cruz Hernandez, *El Islam de al-Andalus: Historia y Estructura de su realidad social*, Madrid, 1992, en especial pp. 153-159.

(٤) انظر المرجع السابق ص ٣٧١ ، ٣٧٨، ٣٩٥ ، ٣٧٥، ٤٢٠-٤٢٥.

(٥) يعود للأستاذ داريو كابانيلاس الفضل في اكتشاف ودراسة الوصف العلمي لرموز ديكورات قبة قاعة السفراء.

(٦) بالإضافة إلى أبحاث ريبيرا وماسينيون القديمة حول سيدى بونو وزاوية البيازين تضاف الأبحاث الجديدة والدراسات الموثقة للأساتذة كاليرو سيكال، وإيبالثا وفيرير، وفرانكو وروبيرا التى ذكرناها في قائمة

(*) جمع كثيرا من هذه الرسائل ونشرها د. عبدالرحمن بدوى تحت عنوان رسائل ابن سبعين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥ ـد. مدكور.

المراجع، وكل هذا فى مجمله مثال عن كيفية التعمق فى الواقع الاجتماعى الأندلسى من خلال مقاطع عرضية لمتابعة مسيرة فريق اجتماعي محتمل.

(٧) لسان الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد بن على ابن الخطيب السلمانى ولد فى لوشة (غرناطة) ، فى ٢٥ من رجب عام ٧١٣ / الموافق ١٥ نوفمبر عام ، ١٣٣٣ وكان لعائلته ماض طويل فى بلاط بنى نصر ومكانة عالية بين علية القوم.. جده سعيد كان فقيها وأديبا ورياضيا ومن شهرته خطيبًا - واعظ - اكتسبت عائلته لقب بنى الخطيب. أما أبو عبد الله فقد انتقل من لوشة إلى غرناطة فى الخدمة المباشرة للملك إسماعيل، وقد استمر فى تولي ذلك المنصب خلال حكم خلفاء ذلك الملك . وكان أديبا مشهورا وقد برز فى النثر ،وعلم ابنه تعليما متكاملا وممتازا فى الناحية العلمية والأدبية والدينية والذى دخل أيضا فى خدمة الملك النصرى يوسف الأول عام ١٣٤٠/٧٤١ ، وعندما كان عمره سبعة وعشرين عاما خلف أباه فى الإدارة النصرية وبعد موت أستاذه ابن الجياب (شوال ٧٤٩/ يناير عام ١٣٤٩) عين كاتب إنشاء وبعد ذلك وزيرا .

ولقد لعب ابن الخطيب -- بفضل علاقته بالحاجب رضوان - دورا سياسيا هاما فى بداية حكم محمد الخامس . وعندما تم عزل محمد الخامس صحبه فى المنفى فى البداية فى ماربيلا ثم فى فاس ، حيث تعرف على ابن خلدون. بعد ذلك، بقليل أقام فى سالا، ويبدو انه كان يتمتع بحياة مرفهة هناك . وعندما استعاد محمد الخامس العرش عام ٧٦٣/ . ١٣٦٢ عاد ابن الخطيب إلى غرناطة وتولى رئاسة الوزراء للملك العائد. ويبدو أن ابن الخطيب قد اتخذ احتياطات مبالغًا فيها، وذلك للتخلص من كل من يمكن أن يمثل خطرًا على وضعه الاجتماعى فى البلاط النصرى، ومن هذه الاجراءات لم ينج حتى ابن خلدون، والذى كان سفيرًا لمحمد الخامس فى إشبيلية لدى بدرو الأول القاسى. وعلى الرغم من كل ذلك، فقد بدأ ابن الخطيب يحس بأنه مهدد فى البلاط النصرى، ولهذا، فقد احتج برغبته فى التفتيش على الحدود الشمالية فسافر إلى جبل طارق، ومن هناك أبحر إلى سبته، وقبل أن يفعل ذلك، أرسل خطابًا طويلاً للملك يشرح له فيه أسباب منفاه، ولكن بدون أن يعترف بالحقيقة، وهى تبنيه لسياسه مؤيدة للتحالف مع المرينيين، والتى كانت تعنى الخضوع لهم. ومن جديد وفى المغرب، وبعد إقامة قصيرة فى سبتة، انتقل إلى الإقامة فى تلمسان فى حماية السلطان المرينى عبد العزيز. وقد نشطت حملة قاسية على ابن الخطيب بسبب العداوات التى كان قد أوجدها فى البلاط النصرى، ونظم تلك الحملة من الناحية الجدلية قاضى الجماعة ابن الحسن النوباهى حيث اتهموه بالكفر، وطالبوا بتسليمه، ولكن طلبهم رفض مرتين: المرة الأولى من قبل عبد العزيز، والثانية من قبل ابنه وخليفته أبى زيان محمد السعيد، ولكن عندما تولى السلطان أبو العباس أحمد العرش من خلال تمرد تولى الوزارة سليمان بن داوود عدو ابن الخطيب اللدود، ثم سُجن ابن الخطيب فى فاس. وقد جدد تلميذه القديم الشاعر ابن زمرك الاتهام بالكفر - الزندقة - ولم يفده فى شيء حتى التدخل الشخصى من ابن خلدون، حيث تم بحث كتابه الصوفى "روضة التعريف بالحب الشريف". وقد دافع ابن الخطيب عنه من الناحية الجدلية، لكن الفقهاء حكموا عليه بالموت، بدون أن يعطوه الفرصة للتراجع أو طلب العفو. وقد أمر سليمان بن داوود بقطع رقبته سرًا فى السجن. ولما بدا ذلك لمحمد الخامس - ملك غرناطة - ووزيره ابن زمرك قليلاً، والذى كان أحد أتباعه والآن هو

عدوه اللدود، فقد تم استخراج جثته فى الحال، وقد تم حرقها وتركها مهملة بين مجموعة من الحجارة خارج مدينة فاس فى نهاية عام ٧٧٦/ مايو - يونيو عام ١٣٧٥م.

وكان من الضرورى أن تمر قرون كثيرة ليأتى ملك أخر للمغرب يدعى أيضا محمد الخامس ، ليشيد له قبراً فى أيامنا هذه .

(٨) من بين مؤلفاته، نذكر هنا تلك التى توجد مطبوعة - منشورة - باستثناء المؤلفات الطبية:

١- الإحاطة فى تاريخ غرناطة، طبعة عنان، ٤ أجزاء. القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٩٣/١٩٧٤ن ١٣٩٤/١٩٧٦م. ١٣٩٨/١٩٧٨م.

٢- كتاب الأمال الأعلام فى من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام. بيروت ١٣٧٥/, ١٩٥٦ وترجمة جزئية لليفى بروفنسال - الرباط ١٩٣٤م.

٣- اللمحات البدرية فى الدولة النصرية، طبعة محيى الدين الخطيب، القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٨م

٤- مشاهدات لسان الدين ابن الخطيب فى بلاد المغرب والأندلس. طباعة مختار العبادى، الإسكندرية ١٣٧٧/١٩٥٨

٥- كتاب "روضة التعريف بالحب الشريف" طباعة عبدالقادر أحمد عطا، القاهرة ١٣٨٨/١٩٦٨، طبعة الكتانى، جزءان، بيروت ١٣٩٠/١٩٧٠م.

٦- الكتابات الكامنة فى من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة. طباعة عباس. بيروت ١٣٨٢/١٩٦٣م

٧- "نفضات الجراب فى أولويات الاقتراب"

٨- "ريحانة الكتاب ونجاة المنتاب".

٩- خلال فترة طويلة، أعتب ابن الخطيب مصدراً تاريخياً فريداً لغرناطة النصرية، وهام جداً لتاريخ الأندلس وذلك لاستعماله العديد من المصادر السابقة. ويستثنى من ذلك بعض الإشارة غير مباشرة عن فكرة مثل الخاصة بماسينون. ولم يشر كل من مقال م. أزيمان (١٩٥٥) ومقدمتى ناشرى كتابه (١٩٦٨، ١٩٧٠) إلى الانتماء المفتض لابن الخطيب للإسماعيلية. وأول الأبحاث التى أشارت إلى هذا الموضوع كان رسالة دكتوراه سانتياغو سيمون، وقد رأست لجنة مناقشتها، ولم تطبع حتى الآن، وقد أشرت إلى ذلك فى الطبعة الأولى لهذا الكتاب (١٩٨١) . والشجرة التى وضعتها فى تلك المطبعة كان مصدرها كل من نص ابن الخطيب وكذلك السبعة عشر شجرة الخاصة برامون لول التى رسمتها عام ١٩٧٤، ونُشرت فى كتاب " فكر رامون لول"، مدريدا ١٩٧٧. ورسوماتى - بدورها - تمثل عمليات تبسيط لكل ما ظهر فى المخطوطات وطبعات فترة عصر النهضة لأعمال - لمؤلفات - رامون لول -

والذى أنقله فى هذه الطبعة هو الذى نُشر فى كتاب "واقع ورمز غرناطة" مدريد عام ١٩٩٣، ص ٨٥،
وقد قام مصممو ذلك الكتاب الممتازون بتحسينها وتلوينها.

وكما سبق الإشارة فإن ما أسماه ماسينون " مؤامرة الحلاج" فى المغرب والأندلس، يجب أن تظل مقصورة على حدودها الصحيحة، ولكن لو وُجد مؤلف قد تأثر بشكل كبير بالأيدلوجية الإسماعيلية فإن هذا يكون ابن الخطيب. وللذين يرغبون فى تحديد الكيفية المحتملة؛ فقد أشرت إلى أن فكر السهروردى كان له شعبية كبيرة وقد ذكر ابن الخطيب – مثلما فعل السهروردى – القصة الأسطورية ليوسف على طريقة الإشراق، وكذلك قصة السبعة النائمين فى أفسس. ونظام شجرة ابن الخطيب لايسمح باستنتاج أنه كان يفضل الصوفية القدماء، ، ولكن من ناحية أخرى، يسمح بأن يرفض الصوفية الغلاة (أصحاب الوحدة المطلقة). والتعبير الحرفى لابن الخطيب هو « الصوفية سادة المسلمين ".

مراجع الفصل التاسع

1058. 'Abbādí, A. M. al-, *El reino de Granada en la época de Muhammad V*, prol. de E. García Gómez, Madrid, 1973.

1059. Aḥmad 'Aṭā', 'A. Q., *Ibn al-Jaṭib, Kitâb Rawḍat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarif*, El Cairo, 1387/1968.

1060. Amari, M., «Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'Empereur Fréderic II», pub. en *JA*, 5.1 (1853), pp. 246-274.

1061. Asín Palacios, M., «Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz. Ibn 'Abbād de Ronda». Pub. en *Al-Andalus*, 1(1933), pp. 7-9.

— Ídem, núm. 4.

— Ídem, núm. 127.

— Ídem, núm. 554.

— Ídem, núm. 1027.

1062. Azīmān, M., «Kitāb Rawḍat al ta'rīf fi-l-ḥubb al-šarīf li-L. Lisān al-Dīn b. Jaṭīb». Pub. en *Tamuda*, 3 (1955), pp. 23-37.

1063. Bādisi, A. M., *Maqṣad*, trad. Colin. *Archives Marocaines*, 26 (1926), pp. 47-49 y 181-182.

1064. Cabanelas Rodríguez, D., *El techo del salón de Comares en la Alhambra. Decoración, policromía, simbolismo y etimología*, Granada, 1988.

1065. Calero Secalle, M. I., «Los Banū Sīd Buna». C. internacional al-Andalus, Córdoba, 1986 (en prensa: utilizo la comunicación).

1066. Caspar, R., «Mystique musulmane. Bilan d'une décenie (1963-1973)», pub. en *IBLA*, 135 (1975), pp. 65-76.

1067. Continente Ferrer, J. M., «El Kitāb al-Siḥr wa-l-ši'r de Ibn al-Jaṭīb», pub. en *Al-Andalus*, 38 (1973), pp. 393-414.

— Corbin, H., núm. 59.

— Ídem, núm. 62.

— Ídem, núm. 63.

— Ídem, núm. 64.

1068. Cruz Hernández, M., «Misticismo y esoterismo en la Granada naṣrí», pub. en *Realidad y símbolo de Granada*, Madrid, 1992, pp. 71-86.

— Ídem, núm. 141, vol. II, pp. 295-310.

1069. Eguaras Ibáñez, J., *Ibn Luyūn. Tratado de agricultura*, Madrid-Granada, 1975.

1070. Epalza, M. de, «La tumba de un santo musulmán en Benifato», pub. en *Alcoy*, Alcoy, 1988, pp. 264-265.

1071. Franco Sánchez, F., «La familia de los Sīdī Bono: unos santos árabes de Guadalest», pub. en *Alcoy*, Alcoy, 1988, pp. 262-263.
1072. García Gómez, E., *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*, Granada, 1975.
1073. Ídem, *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*, Madrid, 1985.
1074. Ídem, *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*, Madrid, 1988.
1075. Gloton, G., *Ibn 'Aṭā' Allāh, Traité sur le nom Allāh*, trad. francesa e intr., París, 1981.
1076. Ḥalabī, H. M. al-, *'Abd al-Qādir al-Ŷīlānī: al-Gunyà li-ṭalibī ṭarīq al-ḥaqq wa-Bašā'ir al-jayrāt wa-bulūŷ al-masarrāt*, El Cairo, 1377/1958.
— Ḥāŷŷī Jalīfa, M., núm. 748 bis, vol. III, pp. 59 y 599 y vol. IV, p. 329.
— Ibn Jaldūn, 'A., núm. 25.
1077. Ibn al-Jaṭīb, I. D., *Al-Lamḥat al-badrīya fī-l-dawlat al-naṣrīya*, El Cairo, 1347/1928.
1078. Ídem, *al-Iḥaṭa fī ta'rīj Garnāṭa*, ed. 'Inān, 4 vols., El Cairo, 2.ª ed., 1393/1974; 1395/1976 y 1398/1978.
1079. Ídem, *Kitāb al-A'mal al-'alām fī man buyi'a qabl al-iḥtilān min muluk al-Islam*, Beirut, 1375/1956.
1080. Ídem, *Mušāhadāt Lisān al-Dīn b. al Jaṭīb fī bilād al-Magrib wa-l-Andalus*, ed. A. M. al-'Abbādí, Alejandría, 1377/1958.
1081. Ídem, *al-Katībat al-kāmina fī man laqīnāhu bi-l-Andalus min šu'arā' al-mi'a al-ṭāmina*, ed. I'Abbās, Beirut, 1382/1963.
1082. Ídem, *Nufadat al-ŷirab fī 'ululat al-iqtirab*, ed. A. M. al-'Abbādí, El Cairo, 1385/1966.
1083. Ídem, «Rayhānat al-kuttāb wa-nuŷ'at al-muntāb», ed. de M. Gaspar Remiro en *RCEHGR*, Granada, 1911-1916.
1084. Ibn Tagrībirdí, A. M., *al-Manhal al-ṣāfī*, ms. árabe de la B. N. de París, A. F., núm. 750, folios, 33v-34r.
1085. 'Inān, M. R., *Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb ḥayatu-hu wa-tirātu-hu al-fikrī*, El Cairo, 1387/1968.
1086. Kattānī, M. Ŷ. al-, *Ibn al-Jaṭīb. Kitāb Rawḍat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-šarīf*, 2 vols., Beirut, 1390/1970.
1087. Kutubí, M. Š. al-, *Fawāt al-wafayāt*, El Cairo, 1283/1866.
1088. Ladero Quesada, M. A., *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1988.
1089. Lator, E., «Ibn Sab'īn de Murcia y su Budd al-'Ārif», pub. en *Al-Andalus*, 9 (1944), pp. 371-417.
1090. Martínez Montávez, P. (ed.), *Realidad y símbolo de Granada*, Madrid, 1992.
1091. Massignon, L., «Ibn Sa'bīn et la critique psychologique», pub. en *Memoires H. Basset*, París, 1928, vol. II, pp. 124 y ss.
1092. Ídem, «Ibn Sab'īn et la conspiration hallağienne en Andalousie et en Orient au XIIIè siècle», pub. en *E. E. d'Orientalisme dd. à E. Leví-Provençal*, vol. II, pp. 661-681.
— Ídem, núm. 256.
— Ídem, núm. 257.
— Ídem, núm. 1048.

1093. Mehren, A. F., «Correspondence du philosophe ṣūfí Ibn Sab'īn etc.», pub. en *J. A.*, 7.ª 5, 14 (1897), pp. 314-454.
1094. Michon, J. L., *Le soufi marocain Aḥmad b. 'Ajība et son Mi'rāŷ. Glosaire de la mystique musulmane*, París, 1973.
1095. Nwyia, P., *Les lettres de direction spirituelle d'Ibn 'Abbād de Ronda*, Beirut, 1957.
1096. Ídem, «Ibn 'Abbād de Ronda et Saint Jean de la Croix», pub. en *Al-Andalus*, 22 (1957), pp. 113-130.
1097. Ídem, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beirut, 1961.
1098. Ídem, *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrerie šāḏilite. Ed. critique et trad. des Hikam etc.*, Beirut, 1972.
1099. Ídem, *Trois oeuvres inédits de mystiques musulmans (Šaqīq al-Baljī, Ibn 'Aṭā' Allāh, Niffarī)*, Beirut, 1973.
1100. Ribera y Tarragó, J., «Historia árabe valenciana», pub. en *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, vol. II, esp. pp. 265-266.
— Rūzbihān, B. Š., núm. 276.
— Ṣafadí, S. D., núm. 277, ff. 129r-130.

1101. Santiago Simón, E. de, «Sobre las fechas de redacción del Kitāb Rawḍat etc.», pub. en *C. de H. del Islam*, Granada, 8 (1979).
1102. Ídem, *Tesis doctoral* (inédita: ejemplar de mi biblioteca particular).
— Ša'rānī, A. M., núm. 545.
1103. Serefettin, M., *Correspondance philosophique etc.*, (en árabe); prólogo de H. Corbin, Istanbul, 1943.
1104. Serguini, M., «Monoreligionnisme et sa signification unicitaire divine chez les deux mystiques murciens, Ibn 'Arabí et Ibn Sab'īn», pub. en *Los dos horizontes* (T. sobre Ibn al-'Arabí), Murcia, 1992, pp. 387-396 (en español), y 397-406 (en francés).

المؤلف فى سطور:

ميغل كروث إيرنانديث

- عين عام ١٩٤٤ مدرسا فى تخصص " الفكر الإسلامى" ، ثم تدرج فى المناصب الأكاديمية حتى أصبح أستاذا فى التخصص نفسه منذ عام ١٩٥٥م . عمل فى جامعة سلامنكا لمدة ٢٥ عاما ، ثم فى جامعة الأوتونوما بمدريد لمدة ٢٤ عاما ، حيث تولى تدريس مادة " الفكر الإسلامى" فيها.

- نشر فى بداية حياته العلمية بحثين عن ابن سينا ، وكان هذا المفكر موضوع رسالته للدكتوراة .

- بعد ذلك بسنوات نشر كتاب " الفلسفة العربية ".

- نشر العديد من الأبحاث عن مفكرين عرب ومسلمين فى مجلات علمية داخل إسبانيا وخارجها.

- نشر عام ١٩٨١ كتابه " تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى" فى جزأين ، وفى عام ١٩٩٦ تم نشر طبعة جديدة من هذا الكتاب مع إجراء تعديلات مهمة عليه وصدر فى ثلاثة اجزاء ، وعلى حد قوله يعتبر هذا الكتاب أهم اعماله .

- ترجم كتاب "شرح كتاب السياسة لأفلاطون لابن رشد " ، وقد صدر منه أربع طبعات ، بالإضافة الى طبعة شعبية كانت تباع فى الأكشاك ، وهو ما أعطى شهرة لابن رشد بين القراء الإسبان .

- ألف عام ١٩٩٧ كتابا بعنوان " هذا ابن رشد ".

- يقوم حاليا بإعداد ترجمة مصحوبة بشرح للقرآن الكريم .

المترجم فى سطور:

عبد العال صالح طه

- حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة الاوتونوما (مدريد).
- أستاذ مساعد الأدب الإسبانى - بكلية الألسن - جامعة المنيا.
- عمل وكيلا للكلية للعام الجامعى ٢٠٠٧-٢٠٠٨م.
- له العديد من الدراسات حول الأدب الإسبانى.
- ترجم العديد من الكتب الإسبانية إلى العربية، أهمها الجزء الأول من هذا الكتاب الذى نشره المركز القومى للترجمة سابقا برقم ١٣٢٢.

المراجع فى سطور:

جمال أحمد عبد الرحمن

- من مواليد ١٩٥٦ بقرية بنى مجد (أسيوط).
- حاصل على درجة الإجازة العليا (الليسانس) فى اللغة الإسبانية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف (١٩٧٩) من كلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر).
- الدراسات التمهيدية للدكتوراه فى جامعتى سلمنكا ومدريد.
- حاصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة مدريد المركزية (١٩٨٩).
- فى عام ٢٠٠١ رقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة الإسباية بكلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر).
- له الكثير من الكتب المترجمة والمقالات المنشورة فى مصر والخارج حول موضوعات مختلفة من الأدب الإسبانى والعلاقة بين الإسلام والثقافة الإسبانية.

كاتب التقديم فى سطور:

عبد الحميد مدكور

- تخرج فى كلية دار العلوم عام ١٩٦٦.
- أستاذ ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية بالكلية.
- عضو مجمع اللغة العربية، ولجنة الفكر الإسلامى بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ولجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة ، وفى اللجان الاستشارية بمكتبة الإسكندرية - للجنة الفلسفة والديانات.
- له العديد من المؤلفات فى الفلسفة الإسلامية والتصوف وعلم الكلام والأخلاق والفكر الإسلامى الحديث والاستشراق.
- قام بتحقيق عدد من الكتب التراثية وأشرف على تحقيق تفسير الطبرى وكتب مقدمة علمية له.
- كتب أكثر من ثلاثين بحثا تم نشره فى مجلات علمية محكمة فى مصر وخارجها.

التصحيح اللغوى: أحمد حمـودة
الإشـراف الفنـى: حسـن كـامل



هذا هو المجلد الثانى من كتاب لا يكاد يوجد فى اللغة الإسبانية كتاب آخر يوازيه فى سعته وشموله وغزارة مادته.

يتناول المجلد الأول الفكر الإسلامى منذ بدايته حتى القرن الثانى عشر الميلادى، ويتناول المجلد الثانى الفكر الأندلسى فى الفترة الواقعة ما بين القرنين التاسع والرابع عشر الميلاديين. أما المجلد الثالث فيدرس الفكر الإسلامى بصورة عامة من القرن الثالث عشر الميلادى حتى عصرنا الحاضر.

فى المجلد الثانى -الذى بين أيدينا- يدرس المؤلف الفكر الإسلامى واليهودى، ثم يدرس التصوف عند أعلامه الكبار كابن مسرة، وابن العريف، وابن عربى، وابن سبعين، والشاذلى.

وكان المؤلف حريصا على أن تأتى أفكاره معبرة – على أفضل نحو – عن الموضوعات التى تناولها، مع كثرتها وتنوعها، ولهذا كان حريصا على إعادة صياغتها أحيانا، واستدراك ما نقص منها أحيانا أخرى.



تصميم الغلاف: هند سمير